UGO BIANCHI

Introduzione alle religioni dei primitivi

Edizioni dell'Ateneo Roma

Ugo Bianchi

Introduzione alle religioni dei primitivi

Edizioni dell'Ateneo Roma

54.

Nuovi Saggi

1967,
Copyright © by Edizioni dell'Ateneo
Roma, via Antonio Musa, 15
Printed in Italy.

Indice

Introduzione . . . 7

Cultura, vita spirituale e religione . 19
La « mentalità primitiva » 20
La « partecipazione »; il principio simpatetico; totemismo; appartenenza familiare e clanica; manismo 22
Partecipazione, totalità e religione . . 25
Religione e magia 27
Forme e svolgimento storico della religione presso i primitivi. Un conflitto di metodi 29
La teoria dell'animismo. Gli spiriti e l'anima presso i primitivi. Feticismo. Sciamanismo 31
La crisi dei sistemi evoluzionisti. Diversi concetti di anima presso i primitivi 36
La teoria del preanimismo e del dinamismo. La « forza » . 39
Gli Esseri supremi e l'idea di Dio presso i primitivi . . . 40
I miti di origine nelle culture più arcaiche . 46
La questione del monoteismo 48
L'Essere supremo e il suo 'Sitz im Leben' . . 51
Le divinità 'dema' e la loro mitologia 54
Politeismo e speculazioni cosmologiche nelle culture superiori 58
« Simbolismo » e rito . . . 64
La parola 65
Riti di confessione. La formula. Il nome 66
Il gesto. Mimica, mascheratura e danza 68
Il sacrificio. I riti di passaggio 69
Le iniziazioni 72
Le persone sacralmente qualificate. La divinazione. I « profeti » 75

Bibliografia 77

a Elisabetta Bianchi

INTRODUZIONE

L'oggetto, e già il titolo, di questo volumetto hanno bisogno di qualche chiarificazione: sia per quanto concerne il senso dello studio comparato delle religioni dei primitivi — giacché a questo studio, e alle relative teorie, intendiamo riferirci, e non alla semplice descrizione filologica e analisi sociologica delle rispettive religioni o parti di queste; — e sia per quanto riguarda il contenuto e la legittimità del termine « primitivi », tanto contestato oggi nella letteratura etnologica.

Per quanto concerne il primo punto. La storia delle religioni, come noi l'intendiamo, è una scienza storico-comparativa. Essa non si esaurisce in una filologia religiosa, incapace per natura sua di individuare i grandi dati della tematica religiosa, che sono accessibili soprattutto a chi abbia larga esperienza delle forme religiose attraverso il mondo e la storia (il che naturalmente, bisogna affermarlo con tutta chiarezza, non si potrà ottenere senza una sufficiente esperienza filologica in questo o quel campo specialistico, che metta in grado di rendersi conto della situazione documentaria anche di campi di cui lo storico delle religioni non abbia diretta competenza filologica). Né la storia delle religioni si esaurisce in una sociologia, che ignori, con quella tematica di cui si diceva, anche i problemi relativi all'individuazione dei processi storici, individuali e non privi, tra di loro, di rapporti concreti. Né, per lo stesso motivo, si esaurisce in una fenomenologia religiosa che si arresti all'identificazione — astratta e priva di prospettive concrete e cronologiche, cioè storiche — di tematiche quanto si voglia specifiche e diffuse. Piuttosto, di tutto questo, nei limiti delle possibilità umane, la storia delle religioni ha bisogno, per porre finalmente la sua te-

matica, che è insieme filologica, sociologica, fenomenologica, ma soprattutto storica, — cioè tesa all'individuazione, nel seno della grande e varia storia delle culture e dei popoli, di « mondi » e « complessi » religiosi, studiati in quanto processi storici, e comparati tra di loro, negli accostamenti e, non dimentichiamolo, nelle differenziazioni, e con piena attenzione, quando è possibile, all'opera degli individui (i profeti, i fondatori, gli interpreti religiosi). Tutta una ricerca, questa, che evidentemente, in quanto storica, è induttiva, e non presume di presentarsi come la dimostrazione di tesi prestabilite, né presuppone teorie relative alla risoluzione a priori *dei fatti religiosi in fatti e processi di natura psicologica o sociologica; così come non giustifica quell'affermazione che sovente si ode, esser possibile un retto apprezzamento, in sede storica, dei fatti religiosi, solo a chi possieda questa o quella convinzione, sia essa favorevole alla religione (l'esempio consueto dei colori che mai il cieco nato percepirà), sia essa sfavorevole (il placito secondo cui chi è « impegnato » nel pensiero religioso non potrebbe « disimpegnarsi », neppure metodologicamente, quanto basta per studiare oggettivamente la storia delle religioni). Certo, se una esigenza noi troviamo necessaria, essa è quella, ragionevole in sé, che chi studia un fenomeno storicamente (ché di questo qui si tratta) dovrà avere sensibilità atta a fargli intendere la portata dei problemi, a fargli seguire l'intenzione che soggiace ai testi, che sono da avvicinare con quella buona volontà di intendere che è l'unica forma di « simpatia » che qui si può richiedere.*

*Studiare la storia delle religioni, e i fatti e processi storici che la costituiscono, significherà evidentemente occuparsi di problemi di genesi e di svolgimento. Se per questi secondi l'accordo è più generale, almeno in teoria (perché certa sociologia e certo funzionalismo negano talora anche questo, contenti dell'*hic et nunc, *o dei brevi limiti di una « etnostoria » che non sempre può dar molto), per quanto concerne le « origini » si nega da più parti che la storia delle religioni possa essere in grado di coglierle: sia per quanto riguarda la religione in generale, come fatto storico, sia per quanto riguarda singoli aspetti o segmenti*

della storia e della fenomenologia religiose. E qui bisogna concedere che troppo spesso quella problematica positivistica, sociologistica, psicologistica, che nel secolo passato volle individuare gli « inizi » della religione, identificati spesso con un preteso semplicistico « minimo comun denominatore », quasi « nucleo » concettuale o emozionale di tutto il successivo sviluppo religioso, non era fatta per soddisfare quanti si sono accorti che la religione non è facilmente riducibile e disintegrabile in elementi allotrii (il complesso di Edipo, l'« ignoranza primordiale », l'origine del padronato, l'induzione sbagliata, le associazioni mentali a-scientifiche etc. — si noti che usiamo qui l'aggettivo « allotrio » non nella presupposizione necessaria della religione come forma a priori *dello spirito ma solo in relazione alla concreta specificità — in quanto constatabile — delle forme religiose reali). Al contrario, una mentalità storica non può che insistere sulla necessità di considerare le religioni come insiemi storici ben complessi e articolati, non analizzabili atomisticamente, né concresciuti* simpliciter et necessario *su un corpuscolo iniziale, specie se allotrio. Né si può dimenticare — senza con questo voler risolvere* a priori *il problema se la religione sia una forma necessaria dello spirito, e ancor meno il problema di fatto se la religione sia* de iure *coestensiva al genere umano — che il mondo della religione, pur legato al quadro completo delle facoltà umane, manifesta una sua specificità e autonomia (qualunque essa sia), e di fatto una sua universalità. Il che non significa d'altra parte (ed è troppo spesso trascurato) che sia facile definire la religione, quasi che essa sia, per lo storico, un concetto* a priori, *che si tratta solo di scoprire, un concetto univoco, e non piuttosto, per ricorrere a una utile categoria aristotelica, un concetto analogo; il che evita, se debitamente tenuto in conto, tanta parte di problemi comparativi mal posti, problemi su cui incautamente si precipitano fenomenologi e filosofi, non abbastanza cauti e informati della problematica storica, e che mettono in ombra la vera comparazione, che — come si diceva — è attenta non meno alle divergenze che alle affinità, e questo non solo nel contenuto ma anche nella forma dei fatti che si conviene di chiamare reli-*

giosi, perché hanno una affinità più o meno *evidente, e che dovrà volta a volta indagarsi, con ciò che già per convenzione universale si chiama religioso.*

Ma per tornare al problema della, *e* delle, *genesi, che è quello che spesso sollecita la curiosità per gli studi di storia delle religioni: è chiaro che una volta eliminate le riduzioni al « minimo comune denominatore », di cui sopra si parlava, nonché le riduzioni* a priori *a fatti allotrii, o comunque estranei alla sfera della coscienza religiosa — e senza con questo ipostatizzare* a priori *un « senso religioso » che dovrà se mai risultare dalla ricerca —, il problema della genesi e delle genesi della religione e dei fatti religiosi risulterà « ridimensionato »: il che non significa realmente abolito. Infatti, non è raro che la storia delle religioni possa studiare pertinentemente il sorgere di nuove religioni (si pensi al sorgere dell'islamismo, nel contesto di una ben nota Arabia pagana del VII secolo), ovvero di nuove forme ed espressioni religiose (si pensi ai movimenti nativistici del secolo presente); o che essa possa condurre questo studio su basi ipotetiche ma storicamente concrete, come p. es. nel caso del sorgere di determinate religioni politeistiche del mondo antico, o di determinati fenomeni, di importanza vastissima, quali le « misteriosofie » nascenti sul terreno dei culti misterici più antichi e della rivoluzione « spiritualistica » dei tempi intorno al VI secolo a.C. (il tempo di Pitagora, di Zarathustra, di Buddha e dei saggi d'India e di Cina). Né si vede perché la storia delle religioni debba rinunziare a istituire delle serie di complessi e fenomeni religiosi anche nel mondo arcaico e dei primitivi, o anche a dire qualcosa sulle forme più arcaiche in cui si mostrano a noi (nella misura in cui si mostrano) le esperienze religiose dell'umanità più antica a noi accessibile; — anche se questo naturalmente non significherà sorprendere la religione* in statu nascendi: *tanto più che, come si è detto, la religione non corrisponde necessariamente a un concetto univoco.*

C'è un punto, invece, in cui la ricerca delle origini, o della genesi, dovrà ben chiarire a sé i propri limiti, o meglio il proprio significato: nessuna ricerca storico-religiosa potrà entrare fino in

fondo alla mente, p. es., di un fondatore di religione, o semplicemente di un vir religiosus *che, anche nelle società primitive, porti o escogiti qualcosa di nuovo in fatto di religione: ma questo vale, in un modo o nell'altro, per qualunque altro personaggio e fenomeno della storia, per quanto gli storici si industrino, sulla base dell'indagine obiettiva, a determinarlo. Napoleone avrebbe potuto rimanere un brillante ufficiale, anche se, una volta messosi nella strada che fu la sua, una concatenazione di fatti, di esperienze e di reazioni sue e altrui, individuali e sociologiche, poteva con una certa naturalezza portarlo alle opzioni che alla fine lo condussero a S. Elena. Il tutto naturalmente sia detto a prescindere dalle ragioni interne (o anche esterne) ultime di queste opzioni, che il mondo della religione cerca naturalmente altrove, appunto in quell'invisibile da cui la religione stessa giustifica se stessa, e sul quale la storia delle religioni, come anche la fenomenologia delle religioni, non hanno opzioni da presupporre, né in senso positivo né in senso negativo, anche se l'accertamento obiettivo, condotto con il metodo induttivo, di singoli fatti e relazioni può essere rilevante ai fini della riflessione filosofica o comunque connessa alla problematica religiosa, e anche se i generali convincimenti dei singoli autori influiranno più o meno coscientemente sulla scelta delle ipotesi di lavoro. Ma la dimostrazione storica, nei limiti a cui essa si estende (e i metodologi della storia ci chiariranno questi limiti, molto meglio dei filosofi « storicisti »), sarà pertinente nella misura in cui sarà concludente sul piano dell'acquisizione induttiva e sulla base del metodo che è suo, e che tutti gli storici, e anzitutto i filologi, riconosceranno come tale. Perché non bisogna dimenticare che una gran quantità di cose, e tutte interessanti, e molte, anche, rilevanti per ogni altra indagine, la ricerca storico-religiosa potrà appurare, sul piano della morfologia come su quello dei fatti, prima di arrivare, ed eventualmente fermarsi (come ricerca storico-religiosa), su questioni più lontane dal suo ambito o dai suoi mezzi. Né si dica che il fatto bruto non fa storia senza l'interpretazione, e che questa presuppone l'opzione: perché questo sarebbe molto teorico e spesso molto sbagliato, per chi pensi*

allo studio metodico e attento e non solo alle grandi battaglie ideologiche; tanto più che molto spesso approcci diversi agli stessi fatti sono utili per arricchire le visuali, e non solo per porre aut aut *speculativi* [1].

* * *

Dobbiamo ora giustificare la seconda parte del nostro titolo, che parla di religioni dei primitivi. *È chiaro che l'etnologia religiosa, se da una parte è un settore dell'etnologia generale, con la quale non dovrà mai perdere i contatti, che solo la rendono una scienza realmente storica, dall'altra non s'intende appieno se non nel contesto della storia delle religioni, giacché innumerevoli fili, sia sul piano morfologico che su quello dei processi storici, legano le religioni dei popoli studiati dall'etnologia a quelle delle « alte culture »: e ciò ben al di là della vecchia teoria evoluzionistica dei* survivals *(residui e quasi fossili che la religiosità, come la società, arcaica avrebbe lasciato nelle religioni e nelle usanze di oggi), e anche al di là della pretesa individuazione di « nuclei » o « minimi comuni denominatori », o « idee elementari », che si prolungherebbero dalle religioni, anzi dalla religione, dei primitivi fino nel mondo religioso odierno. Giacché non di rado alcuni aspetti delle religioni dei primitivi si spiegheranno meglio una volta tenuto conto del complesso della fenomenologia religiosa anche posteriore, e anche sul piano della storia e della « etnostoria » (cioè delle vicende documentariamente accertabili delle popolazioni etnologiche negli ultimi decenni o secoli) le religioni moderne, o comunque non primitive, saranno non di rado da addurre per spiegare certi aspetti delle religioni etnologiche (senza con questo arrivare al paradosso di un Tylor o di*

[1] Risulta da queste argomentazioni ciò che noi accettiamo e ciò che noi rifiutiamo del recente libro di E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, un libro scritto dal punto di vista di una « Social Anthropology » che è lungi dal coprire tutta la tematica della storia delle religioni, o anche dell'etnologia religiosa, e che risente delle sue proprie intrinseche limitazioni sociologiche. Alcuni aspetti delle nostre argomentazioni sono svolti in *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1958.

un Hartland che volevano spiegare con influenze missionarie quelle concezioni dei popoli etnologici che sembravano loro troppo superiori ai moduli arcaici supposti da un evoluzionismo unilaterale).

Ma una questione importante, che abbiamo lasciato per ultima, è la seguente: abbiamo noi il diritto di qualificare di « primitive » le popolazioni studiate di preferenza dall'etnologia? quelle popolazioni che gli anglo-sassoni chiamano spesso « illiterate », cioè prive di scrittura? — un concetto, questo, che, preso in sé, sarebbe puramente negativo, e che assume il suo significato solo nel contesto della comparazione tra queste culture etnologiche e quelle che si chiamano Hochkulturen, *« alte culture », caratterizzate da una serie di fenomeni culturali, dall'organizzazione cittadina alle categorie sociali, dalla regalità sacra all'organizzazione politeistica?* [1].

In realtà, a molti etnologi dispiace l'uso del termine « primitivi » per popoli che vivono ancora oggi, e che coltivano, o fino a qualche decennio fa coltivavano, usi e costumi che, per quanto lontani dai nostri, nulla in sé obbliga a considerare analoghi a quelli della vera « umanità primitiva », l'umanità del Paleolitico. Giacché, fanno osservare questi etnologi, tali popoli hanno dietro di loro una serie innumerabile di secoli o millenni, non minore di quella che è dietro di noi. Si può naturalmente obiettare che il tempo, il tempo della storia, non è solo il tempo quantitativo, ma è anche e soprattutto il tempo qualitativo, cioè quello ritmato concretamente dall'evoluzione o dalla rivoluzione culturale; basterà osservare quanto avviene ancora nelle aree periferiche delle attuali culture: il francese del Canadà o anche del Belgio non è in assoluto il francese di Francia, ma mantiene forme quivi sparite; e ciò che si dice della lingua si può dire anche per diverse altre forme della cultura, fino alla organizzazione politica. Non per nulla uno studioso recente ha qualificato i popoli etnologici come « i nostri primitivi contempo-

[1] Per questa tematica, si veda, dell'A., *Storia dell'etnologia*, Roma, Abete, 1965, partic. pp. 190-203 e pp. 232 ss.

ranei », che esprime bene il concetto sopra illustrato, — anche se non senza un sottinteso paradosso.

Certo, la questione non è risolvibile con considerazioni valide in genere, *ma da illustrarsi e verificarsi nel particolare. Ora, tale verifica — che autorizza secondo noi ad usare il termine « primitivi », con tutte le cautele del caso — si ha se si considera il concetto sopra menzionato di « alte culture »: il rapporto tra queste e le culture etnologiche è un rapporto che sussiste anche sul piano della relazione storica, nel senso che le alte culture rappresentano (siano esser da intendere come nate da un fatto o da più fatti concomitanti e susseguenti di diffusione, oppure solo sul piano dello sviluppo parallelo e della convergenza) un filone storico che indubbiamente tende ad* allontanarsi *vieppiù da quelle che sono (o meglio: che erano) le culture « illetterate » (a parte, si capisce, i fatti acculturativi cui queste sono poi soggette); e se tende ad allontanarsi, vuol dire che si può chiamarlo, rispetto a queste, come « posteriore », o meglio « non primitivo »; il che giustifica formalmente la qualifica di « anteriori » o « primitive »,* almeno sotto questo rispetto, *per le culture illetterate prese come blocco.*

Vero è anche che la questione non è così semplice. Anzitutto, si potrà dubitare che le culture illetterate possano essere prese in assoluto come un blocco, essendo esse disperse nello spazio e, verisimilmente, seriate nel tempo in maniera vastissima; per cui ci si potrà chiedere che cosa le unisca al di fuori del fatto, peraltro in sé storicamente significantissimo, che esse sono, più o meno, fuori della linea di sviluppo delle « alte culture »: almeno per quanto concerne quella linea che porta a sviluppi sempre ulteriori nel senso della preparazione di queste nostre società moderne — e lasciando impregiudicata la questione dell'influenza possibile, anche se attenuata e adattata, delle « alte culture » sulle culture illetterate. In secondo luogo rimane la questione, storicamente di estrema rilevanza, che le culture illetterate vanno in ultima analisi considerate come provviste ognuna di una loro individualità storica, nel senso che alcune di esse possono in fondo essere anche molto recenti, in quanto frutto di

adatamenti a nuove condizioni, o anche di scelte culturali operate sulla base di nuove situazioni etniche o ambientali (per esempio ci si chiederà se varie culture « silvestri » di grande suggestione etnologica si siano specializzate — il che non vuol dire radicalmente modificate — a partire da situazioni precedenti ambientalmente diverse). Di più, sussiste la questione, acutizzata p. es. da certi lavori dell'africanista H. Baumann, se le radici storiche delle alte culture agricole in Mesopotamia non siano molto più antiche e relativamente « originarie » di certe culture tenologiche dedite all'attività « piantatrice ». In questo caso, noi avremmo addirittura una linea di sviluppo culturale che collegherebbe direttamente — in Mesopotamia — le società preistoriche a quelle già bagnate da acquisizioni di « alta cultura », senza passare attraverso alcuna cultura campestre « etnologica », cioè affine ai primitivi odierni: il che sia detto, naturalmente, senza risollevare la questione obsoleta dei primitivi attuali come gente imbarbarita e decaduta da forme culturali superiori — un quadro che, per quanto reale in certi casi, nessuno si sentirebbe di risuscitare come spiegazione generale dell'esistenza delle popolazioni « selvagge ».

Ma la questione decisiva, in questo argomento, concerne piuttosto il problema di una comparazione tra culture etnologiche e culture preistoriche; una comparazione da fare evidentemente senza il presupposto della sostanziale analogia o identità o connessione storico-culturale tra le due — presupposto che, qui, sarebbe un caso di petitio principii. *Ora, non mancano gli studiosi che tendono ad accentuare la differenza tra questi due ambiti culturali. Se ciò viene fatto in base a considerazioni specifiche ed obiettive, tanto meglio. Ma se ciò viene fatto solo in base alla costatazione formale ed ovvia che millenni e vicende differenziano e distanziano le culture preistoriche e quelle etnologiche (o illetterate attuali), allora anche l'argomento di questi etnologi soffrirebbe della stessa debolezza metodologica, perché ignorerebbe il fatto sopra accennato della differenza tra tempo quantitativo e tempo qualitativo. La cosa più sicura ci appare dunque in questo caso sia il ricorso a considerazioni comparative*

puntuali tra le culture preistoriche e quelle etnologiche, sia, quando possibile, lo stabilire linee storico-culturali che permettano di giudicare in base a criteri di comparazione storica, sulla base di punti di vista concreti anche se relativi (nel senso copernicano del termine), quale sarebbe quello sopra accennato della linea di sviluppo sboccante nelle « alte culture »: giudicando in rapporto a queste, nessuno potrà negare darsi la base a fruttuose comparazioni, e positive, tra società e culture preistoriche e società e culture etnologiche, una volta che l'avere la scrittura e le altre parallele (più o meno) acquisizioni della alta cultura sia visto nella sua concretezza storico-culturale, che qualifica, indirettamente, ma non solo per difetto, un'altra concretezza, quella delle culture « illetterate ».

Così, se da una parte non dovrà venire in mente di interpretare necessariamente e a priori *il cannibalismo e il culto dei cranii dei cacciatori di teste o dei Congolesi o Caraibi o Polinesiani degli anni addietro con riti preistorici non bene interpretabili, o viceversa, rimarrà però sempre il problema di una ambientazione storico-culturale degli uni e degli altri, che potrebbe individuare certe linee di sviluppo sulle quali giudicheranno naturalmente caso per caso i competenti. Ma, d'altra parte, a nessuno verrà in mente di dichiarare illegittime tutte le ipotesi che si sono potute fare sull'interpretazione, p. es., di determinati valori religiosi o magici di oggetti o usanze preistoriche sulla base, conscia o inconscia, confessata o non confessata, dell'esperienza etnologica o folkloristica degli studiosi di preistoria o di storia delle religioni; nessuno si sarebbe sognato di dare importanza,* quell'*importanza (non dico quell'interpretazione definitiva) a un rombo preistorico se non avesse avuto in mente il rombo classico e quello etnologico, nonché quello dei bambini siciliani, o di altri luoghi, che ancora ne fanno oggetto di svago; e nessuno potrebbe contestare seriamente che le danze mimiche e teriomorfiche siano una caratteristica di culture e società sia etnologiche che preistoriche; così come nessuno sognerebbe di troncare i ponti in senso assoluto tra folklore da una parte e preistoria e*

(almeno in senso comparativo-fenomenologico, ma spesso anche più di questo) etnologia.

Ma, con le riserve suaccennate su possibilità di influenze e di parziali fatti acculturativi, quello che ci interessa, e che storicamente vale di più, è qualificare la « primitività » etnologica, come quella preistorica, in senso storico-culturalmente relativo alle « alte culture » — salva naturalmente la primitività in senso assoluto delle culture paleolitiche (e, subordinatamente, di alcune etnologiche, che paiono sotto certi aspetti affini a queste ultime, anche se in ogni caso assolutamente ben più giovani e modificate). Probabilmente, la vecchia tripartizione ottocentesca tra stadii « selvaggio », « barbaro » e « civile » non era poi pessima, e la recente voga (anche se volutamente disinvolta) del termine « selvaggio » sembra confermarlo. Ma tutto sommato quest'ultimo appellativo ci sembra (per non parlare dei « Naturvölker » della etnologia tedesca) molto meno felice di quello, per quanto problematico, di « primitivo »; il cui raggio di validità, se si intende nel senso sopra discusso, si allarga quanto quello — in sé parziale e formalmente negativo — di « illetterato ».

Cultura, vita spirituale e religione

In etnologia, l'espressione « vita spirituale », presa in senso lato, equivarrebbe addirittura a « cultura », e comprenderebbe tutte le manifestazioni della vita dei primitivi, come di ogni altra popolazione, escluso, seppure in parte, il mero aspetto tecnico delle loro istituzioni e usanze, nei limiti in cui esso sia determinato dalle circostanze materiali. In senso più stretto, la vita spirituale comprende quegli aspetti della cultura che esprimono più immediatamente ed esplicitamente (il che non significa « in maniera più facile ad intendersi ») le idee e i sentimenti che costituiscono il patrimonio di un popolo e il modo in cui essi si manifestano. In senso ancora più specifico, le vita spirituale comprende le concezioni religiose e gli atti che le esprimono, le credenze e le pratiche magiche, la maniera di vedere il mondo, di esprimerlo, di farlo corrispondere a una esigenza ideale, e anche la maniera di soddisfare i propri bisogni spirituali in armonia con questa esigenza.

Naturalmente, parlare di vita spirituale dei primitivi implica che si tenga presente una concezione precisa, la più precisa possibile, di ciò che si vuole intendere per primitivi, e anzitutto si dovrà chiarire se con questa parola si intenda fare riferimento alle popolazioni studiate di preferenza dall'etnologia e dall'etnografia, o anche alle popolazioni preistoriche studiate dalla paletnologia, alle quali anzi, come si osserva da parte di molti studiosi, andrebbe riservato in via privilegiata e storicamente più esatta il termine di primitive.

Senza entrare più addentro in questa questione, per la

quale si veda l'*Introduzione*, diciamo che per primitive intendiamo quelle popolazioni e quelle culture che non rientrano nel processo storico o nei processi storici delle cosiddette « alte culture », caratterizzate tra l'altro, come è noto, dalla scrittura, la quale permette l'accumulazione di un patrimonio culturale destinato a moltiplicarsi e ad approfondirsi in breve tempo, in maniera inconsueta rispetto alle culture « illetterate »; delle quali invece spicca, per contrasto, una più o meno apparente staticità culturale, che si manifesta anzitutto negli aspetti della vita spirituale.

La « mentalità primitiva »

Un'altra questione pregiudiziale, per quanto concerne la vita spirituale dei primitivi, è costituita da quella della cosiddetta « mentalità primitiva ». È infatti di pieno rilievo tener conto, in via problematica, della possibilità che il mondo interiore dei primitivi e del primitivo sia costruito e funzioni sulla base di processi mentali e di « rappresentazioni » che siano specificamente differenti dai processi mentali e dalle rappresentazioni che reggono la vita spirituale dei popoli e degli individui « culti ».

Ci riferiamo, come è evidente, ai problemi agitati tra il secondo e il quarto decennio di questo secolo da Luciano Lévy-Bruhl, e alla sua teoria del « prelogismo » dei primitivi, problematica ripresa, tra gli altri, da Gerardo Van der Leeuw, con riferimento, però, anche ad esperienze proprie non solo delle popolazioni etnologiche, ma presenti anche nell'uomo « moderno »; problematica sulla quale il Lévy-Bruhl ritornò nell'ultima parte della sua vita con impostazioni alquanto divergenti, che culminarono nell'esplicito rifiuto da parte sua del termine stesso di « pre-logico », che aveva fatto la fortuna della sua teoria degli anni precedenti.

Il Lévy-Bruhl si era reso conto, infatti, come il prefisso « pre » implicasse l'affermazione di una priorità cronologica e

storica di quella mentalità primitiva, indifferente alle nostre categorie logiche, che egli pensava di riscontrare nel mondo interiore delle popolazioni etnologiche. Ora, numerose critiche, insorte fin dai primi anni di vita della sua teoria, avevano messo in rilievo l'esistenza, presso i primitivi, del pensiero logico e causalistico (o *anche* del pensiero logico e causalistico), quale si manifesta a prima veduta, p. es., nelle tecniche materiali adibite quotidianamente e con sperimentabile successo dalle popolazioni etnologiche, e certo anche da quelle preistoriche. Anche osservazioni del tipo di quelle sopra ricordate di G. Van der Leeuw, darsi d'altronde nell'uomo contemporaneo e « civile » la presenza di manifestazioni mentali affini a quelle che il Lévy-Bruhl qualificava di primitive, dovevano incoraggiare il Lévy-Bruhl alla revisione; la quale peraltro, anche in questa forma attenuata, continua ad essere oggetto di critica da parte del maggior numero degli studiosi di etnologia. Più di tutto, per restare ancora sulle generali, quello che fa difficoltà è l'ammissione stessa che presso le stesse culture e gli stessi individui possano convivere due mentalità essenzialmente diverse, la « primitiva » e la « razionale », quando in queste culture e in questi individui, nel mondo etnologico non meno che in quello delle « alte culture », i rispettivi processi mentali e le rispettive acquisizioni culturali coesistono, anzi collaborano, in maniera totalmente armonica. Ad esempio, perfettamente armonico e unitario può essere l'intero processo (che spazia dalle tecniche materiali fino a riti e comportamenti religiosi e magici) orientato alla costruzione di una piroga, all'edificazione di una casa, alla fondazione di una famiglia o all'instaurazione di una usanza autorevolmente sanzionata. Di più, non mancano chiare motivazioni e connessioni razionali tra le diverse esperienze « mistiche » del primitivo, che si richiamano l'una l'altra e sono mutuamente deducibili con piena logica.

La cosa più giusta, ai fini della nostra esposizione, è dunque quella di rinunciare a una divisione così drastica tra mentalità « primitiva », pre-logica o comunque alogica, e mentalità « moderna » o razionale — divisione che del resto dipende in

larga misura dai presupposti positivistici del Lévy-Bruhl [1] —; senza peraltro rinunciare a tutte quelle osservazioni che formano pur sempre il nucleo essenziale della problematica, se non della teoria, del Lévy-Bruhl e del Van der Leeuw. In maniera particolare, terremo in considerazione le osservazioni del Lévy-Bruhl riguardo a quella che egli chiamò la « partecipazione », che sarebbe uno degli aspetti principali della mentalità primitiva, e tanto più terremo presente questo aspetto, quanto meno lo inaridiremo in un presunto pre-logismo o a-logismo opposto *toto caelo* a ogni forma di pensiero razionale.

La « partecipazione »; il principio simpatetico; totemismo; appartenenza familiare e clanica; manismo

In realtà, il concetto di partecipazione sembra molto adatto a penetrare nel mondo spirituale delle popolazioni etnologiche: un mondo integrato e organizzato in una sua « mistica » o, appunto, « partecipata » coerenza. I primi esempi — anche se non i più significativi — che si presentano alla mente in questo argomento sono quelli tratti dalla cosiddetta magia simpatetica, sulla quale con tanta abbondanza di esemplificazioni e minuzia (troppo superficiale) di analisi si trattenne il Frazer nel suo « Ramo d'oro ». Nel mondo magico dei primitivi, in certo modo, *tout se tient*, e una « simpatia » (nel senso etimologico del termine) invisibile ma ferrea, fatta di prescrizioni e di interdizioni (*tabu*), lega persone e cose. Il cacciatore primitivo in cerca di preda si prepara con apposite astensioni e adempimenti per entrare in sintonia con quel mondo nel quale egli entra in campagna: armi, strade, animali, circostanze atmosferiche, tutto deve essere armonizzato con l'attività che egli intraprende; non solo, ma anche i suoi familiari, i compagni di tribù, gli stessi stranieri e anche i nemici devono assoggettarsi, o

[1] Ovvero, all'altro estremo, dai presupposti irrazionalistici del Van der Leeuw, che — a differenza del Lévy-Bruhl — simpatizza con il pensiero « primitivo ».

essere assoggettati, ad un insieme di comportamenti che non disturbino, anzi magicamente favoriscano l'impresa, in cui dunque aspetti tecnici e partecipativi indissolubilmente si intrecciano. Il maneggiare impunemente oggetti atti a ferire, o il disperdere inopportunamente l'energia vitale, o l'evocazione inopportuna di persone, animali o circostanze improprie, può non solo danneggiare l'impresa ma anche farla concludere in maniera tragica. Al contrario, manipolazioni o atti appropriati, tra i quali privilegiati quelli di natura mimica raffiguranti e quindi magicamente evocanti la presenza degli animali da cacciare ovvero i momenti critici e decisivi della caccia, sono accuratamente e minuziosamente prescritti. Accanto a questa magia « imitativa », che meglio forse si chiamerebbe « evocativa », è da ricordare anche l'altro aspetto della magia simpatetica, cioè la magia « di contagio », che esprime ancora meglio il senso della « partecipazione ». Si tratta di una magia la cui formula potrebbe essere definita con l'espressione « la parte equivale al tutto ». Agire sulle orme, sull'ombra, sui capelli etc. di una persona, significa agire sulla persona medesima; e lo stesso senso ha agire sulle sue cose più proprie, a cominciare dalla sua immagine, esterno prolungamento della sua « anima ». Ecco una maniera in cui si esprime la partecipazione, che è viva appercezione, e, almeno nel suo principio, tutt'altro che illogica, della totalità di un essere e delle sue pertinenze psichiche, corporee, familiari, patrimoniali, ambientali, un complesso di esperienze che si fanno luce, spesso del tutto incomprese dai « civili », nel diritto tradizionale di molte popolazioni primitive, presso le quali, spesso, accuse per reati di furto, aggressione, ingiuria, suppongono motivazioni di carattere partecipativo del tutto incomprensibili alla mentalità giuridica oggettivistica delle autorità coloniali o dei quadri indigeni da queste costituiti.

Ma la partecipazione come inserimento in una totalità ha una manifestazione ancora più notevole quando si tratta del rapporto dell'individuo con il mondo umano e con l'ambiente che è suo e al quale egli appartiene. Rientrano qui un complesso di fenomeni, sempre interessanti la vita spirituale, quali il totemismo, la solidarietà di gruppo, le concezioni manistiche. Una

forma intensa di partecipazione è quella dell'individuo e del gruppo, soprattutto del gruppo clanico, con esseri che sono strettamente connessi alla storia delle origini del clan. È questo un aspetto del fenomeno del *totemismo*, cioè della credenza in una connessione originaria, varia e spesso indefinibile, che va da una comune ascendenza ad una primordiale alleanza di sangue, tra il clan, o il sesso, o l'individuo umano e entità o specie animali, vegetali o cosmiche. Il « totemismo » è stato recentemente l'oggetto di attente riconsiderazioni che ne hanno messo a dura prova la reale consistenza scientifica. Si dubita cioè, e recenti lavori di Claudio Lévi-Strauss ne fanno fede, che esso corrisponda in realtà ad un fenomeno religioso unico. Ma anche con queste riserve rimane inalterata l'importanza di molti di quei fenomeni che si riferiscono appunto ad una familiarità o ad una simpatia degli individui o dei gruppi con esseri o classi di esseri con cui viene sentita una partecipazione, la quale serve insieme a solidarizzare individui e gruppi umani con individui e gruppi appartenenti a diversi livelli di esistenza, ed a distinguerli e classificarli nell'ambito di un grande mondo in cui distinzione e classificazione sono essenziali per una ordinata convivenza. P. es., molte tra le istituzioni totemiche esercitano una funzione exogamica o talora semplicemente classificatoria, nell'ambito di una unità tribale superiore; d'altronde — in questo campo matrimoniale — l'appartenenza totemica è fonte di sentitissime esperienze da parte del primitivo e costituisce una delle principali remore ad una completa acculturazione.

Altri fenomeni che hanno qualcosa in comune con il totemismo, o che comunque implicano un forte senso della partecipazione tra un individuo umano e un animale, sono i fenomeni del *nagualismo*, indagati tra l'altro da uno studioso, Maurizio Leenhardt, bene attento all'aspetto mistico e religioso di tale fenomeno — per quanto egli esageri spesso in senso irrazionalistico le sue interpretazioni della psicologia religiosa dei primitivi, escludendo in maniera drastica e ingiustificata la funzione del pensiero causale nell'esperienza e nell'ideologia religiosa religiosa delle popolazioni etnologiche.

Infine, di estremo interesse è la connessione tra partecipa-

zione e culto degli antenati (*manismo*). È frequentissima presso le popolazioni etnologiche la concezione che l'appartenenza del singolo alla sua famiglia, al suo clan, alla sua tribù, si amplia, anzi trova il suo fondamento nel prolungarsi di questi varii raggruppamenti fino nel regno dei morti. La morte del singolo implica l'ingresso di lui, o, meglio, di una delle sue anime, nella collettività dei morti, collettività non indiscriminata, ma appunto qualificata in senso familiare, clanico, tribale. In altre parole, la famiglia, il clan, la tribù coprono due provincie, una di qua, una di là dal netto ma attraversabile e variamente attraversato e « partecipato » discrimine che separa i vivi dai morti. Il morto non fa che ricongiungersi, di là, al suo gruppo e ai suoi antenati; e una particolare figura spetta all'antenato, nel quale si fondono spesso le due figure di fondatore del *genos* e di fondatore dell'umanità; personaggio che talora si identifica anche con l'eroe culturale che, all'inizio dei tempi, fondò le usanze tribali e collaborò con l'Essere supremo all'instaurazione dell'ambiente cosmico e della vita umana. E di questa comunione con i morti si giovano i vivi, che da quelli attendono protezione e fecondità, sia pure nel rispetto del chiaro confine tra i due regni, che può essere abolito, provvisoriamente e ritualmente, nelle feste appropriate, o, nel mito, dall'avventura di un vivo che abbia raggiunto, in via privilegiata, quel mondo lontano.

Partecipazione, totalità e religione.

Ancora, la partecipazione del primitivo si realizza in una totalità che lo trascende e lo avvolge, e che non è indeterminata o panteisticamente cosmica, ma fatta di persone e di cose, che, anche se vicine e familiari, hanno tutte un loro aspetto misterioso, una loro « altra faccia » che guarda di là. Soggetto privilegiato di partecipazioni è, laddove esista (cioè nelle culture meno arcaiche), il re sacro, che è in simpatia con il paese e ciò che su di esso vive, popolo, greggi, piante, nonché con il mondo sovrumano, dagli antenati regali alla Luna; simpatia che copre (ma anche trascende da tutte le parti) l'ampia casistica studiata

dal Frazer; né caratteristiche simili mancano ai capi e ai personaggi « sacerdotali » delle popolazioni ad organizzazione clanica e tribale.

Di più, espressione chiara di sentimenti partecipativi è la tendenza innata all'organizzazione sociale, senza che con questo si debba riconoscere per vero il postulato di Emilio Durkheim e della scuola sociologica da lui iniziata, essere la società unica sorgente di ciò che tra i primitivi è sacro, maestoso e significativo. Il sentimento partecipativo, che è sentimento della totalità, non indifferenziata ma al contrario valida e significativa appunto in quanto trama che lega innumerevoli diritti-doveri individuali (siano gli individui propriamente detti, siano le famiglie, le ascendenze, i gruppi locali, le società iniziatiche o altro), non deprime, ma esalta il sentimento individuale: o, almeno, non lo deprime necessariamente, né necessariamente lo materializza in una pura solidarietà produttivistica.

Infine, campo privilegiato di esperienze partecipative è presso i primitivi la religione. Questo termine esprime concezioni, credenze e pratiche che hanno in un modo o nell'altro qualche aspetto comune, che alludono a una « rottura di livello » verso un « sopra » e verso un « prima » di natura variamente « trascendente », e che implicano un forte sentimento della « totalità », e che sarebbe errato voler riassumere, secondo vecchi metodi evoluzionistici implicanti l'equazione « antico-embrionale-rozzo », in un preteso, iniziale « minimo comun denominatore » da cui tutte si sarebbero « evolute ». Una illusione, questa, che si prolunga dal postulato di Edoardo Tylor, essere *nux* della religione il cosiddetto « animismo », cioè, come egli lo definisce, la « credenza in esseri spirituali » (intesi però come ombra, immagine, « doppio », fantasma o *eidolon* impalpabile), fino al placito engelsiano (e già di Feuerbach) essere a medesimo titolo « idealismo », e protezione fantastica della mente umana, tutto ciò che non si riduca a pura visione materialistica delle cose. E osserveremo di passaggio come l'« animismo » di Tylor e l'« idealismo » marx-engelsiano suppongano ambedue un fondo ideologico positivistico, e come proprio la

concezione animistica dello « spirituale » o dell'« ideale » come controparte immaginosa e « doppio » del corporeo, lungi dal fondare « simpliciter » la religione, abbia invece, nella realtà del processo storico, potuto costituire uno dei presupposti della concezione positivistica e marx-engelsiana della religione, di ogni religione, come proiezione fantastica, evasione e soprastruttura; il che spianava all'analisi materialistica del « reale » una via troppo più facile di quella che esso avrebbe dovuto superare se avesse tenuto conto della complessità, varietà e profondità del pensiero e dell'esperienza religiosa.

Religione e magia

Come si è detto, la religione e la « magia » esprimono in maniera primaria la vita spirituale di una popolazione primitiva. Solitamente gli etnologi e gli storici delle religioni distinguono accuratamente e a buon diritto questi due fenomeni, implicando la religione un atteggiamento di sottomissione più o meno devota, da parte del singolo e del gruppo, verso le forze e gli esseri sovrumani, mentre la magia corrisponde piuttosto all'atteggiamento indipendente, se non aggressivo, dell'uomo che pensa di padroneggiare forze e nessi invisibili ma sovranamente efficaci. Ora, questa distinzione è utile e giustificata, non meno dal punto di vista della psicologia religiosa che da quello obiettivo delle rispettive credenze e pratiche. Tuttavia, aspetti parzialmente comuni dell'uno e dell'altro fenomeno sussistono pur sempre, soprattutto se si tiene conto che la magia, la magia « simpatetica », non è soltanto quella « falsa scienza » di cui parla l'interpretazione razionalistica e positivistica del Frazer. In altre parole, il mago non si limita, o non si limita sempre, a mettere in moto i falsi princìpi della magia imitativa e di contagio, princìpi di cui la sua inesperienza o le sue malintese esperienze gli nasconderebbero la fallacia; spesso il mago, mettendo in opera forze sovrumane, sia pure sulla base dei princìpi della magia simpatetica, non fa che cercare di inserirsi, per rivolgerla a suo vantaggio, nell'armonia e nell'energia di un grande tutto,

in cui non entrano solo gli uomini e le cose, le leggi simpatetiche o le forze naturali, ma anche forze ed entità sovrumane, ivi compresi gli spiriti, gli antenati, le divinità, che non appartengono in proprio al mondo magico nel senso stretto del termine, ma al mondo della religione. In tal modo, spesso, le credenze e le pratiche magiche, lungi dall'esaurirsi in quelle esperienze a tipo ingenuamente razionalistico a cui faceva riferimento il Frazer e prima di lui il Tylor, si inseriscono in una visione totale del mondo in cui viene sentita fortemente la presenza di forze ed esseri sovrannaturali. Ciò fu ben percepito, già nel campo dell'evoluzionismo, da diversi studiosi, insoddisfatti delle interpretazioni razionalistiche degli etnologi sopra nominati. Con il Marett, il King, il Söderblom, e poi fino a Rodolfo Otto con le sue speculazioni sul senso del « sacro », e al Van der Leeuw con le sue osservazioni di fenomenologia religiosa tutta attenta all'aspetto religioso e mistico del pensiero primitivo, il mondo della magia, perdendo la ristretta e arida determinatezza che gli era stata attribuita dagli studiosi del positivismo, si qualifica sempre di più come il mondo del mistero e delle forze sovrumane.

Vedremo subito quali siano i limiti di queste speculazioni sopra la « forza », o, come si dice comunemente, prendendo a prestito una parola di origine melanesiana, il *mana* (efficacia sovrumana inerente in persone o cose). Per ora ci limitiamo a completare le nostre osservazioni precedenti sulla magia, osservando che, in linea generale, una distinzione di questa rispetto alla religione si impone, e che essa può, nonostante tutto, ricalcare pur sempre, con le riserve suddette, i motivi della distinzione frazeriana. Nella magia, anche nella sua interpretazione più « mistica » e meno razionalistica, emerge pur sempre un che di meccanico, che non appartiene invece in proprio alla credenza e alla prassi religiosa, tutta condizionata dalla intenzionalità degli esseri sovrumani. Questa reale differenziazione della magia dalla religione non è da motivarsi peraltro con ragioni analoghe a quelle accolte da Emilio Durkheim e dalla sua scuola sociologica. Per il Durkheim, come si è detto, è religioso tutto ciò che si giova della maestà e autorevolezza del « sociale »; in tal

quadro rimarrebbe alla magia la funzione di scappatoia per le iniziative insignificanti o criminose dell'individuo in quanto scisso dal corpo sociale. Ora, ciò non corrisponde in nessun modo ai fatti, essendo la maestà del « religioso » ben distinta dalla maestà del « sociale », anche se tra i due ordini vi sia contatto e reciproca influenza; d'altronde, non mancano iniziative magiche a tipo collettivo, e, ancor più, esistono esperienze religiose individuali ad altissimo livello. In realtà la teoria del Durkheim non fa poi una così puntuale distinzione fra magico e religioso, quando, sempre nel contesto delle sue interpretazioni sociologistiche, si riduce a parlare di una categoria del soprannaturale che in pratica può essere magica o religiosa e che in definitiva è quanto mai indistinta e poco utile alla chiarezza della ricerca scientifica sulla spiritualità dei primitivi. E analoga osservazione vale per quanto concerne una particolare versione di teoria sociologica, quella marxista, che — come si è detto — riduce qualsiasi esperienza religiosa, o comunque spiritualistica, a un indifferenziato « idealismo », a mera sovrastruttura di strutture ed esperienze sociali, anzi classiste, senza distinguere ulteriormente sull'origine, la consistenza e le caratteristiche dei relativi concetti e pratiche.

Forme e svolgimento storico della religione presso i primitivi. Un conflitto di metodi

Altrettanto necessaria appare una accurata distinzione delle credenze e pratiche dei primitivi relative al sovrumano quando si passa all'indagine non più soltanto fenomenologica delle sue strutture, ma a quella più propriamente storica: cioè quando ci si chiede la genesi e lo svolgimento delle varie maniere in cui l'umanità ha identificato il sovrumano e ha inteso il rapporto con esso. Come è noto, nel secolo passato, sempre sotto l'influsso del positivismo, la genesi e lo svolgimento dei fatti religiosi erano intesi in base al modulo delle teorie evoluzionistiche, che erano allora in voga non solo sul piano della storia naturale (come lo sono ancora oggi), ma anche sul piano della

storia dello spirito. Si riteneva in altre parole, con un confusionismo analogo a quello sopra menzionato, identificante sacro, religioso, magico, sovrannaturale, spirituale etc. in una univoca ed indeterminata categoria « mistica » (per usare il termine nel senso datogli dal Lévy-Bruhl e da altri filosofi di medesima estrazione), che una analoga univocità andasse attribuita a tutte le manifestazioni religiose che l'osservazione scientifica andava riscontrando in tutti gli stadi, « selvaggio, barbaro e civile », di quella che allora si riteneva la scala univoca di evoluzione dell'umanità. Così, con Augusto Comte, un feticismo primordiale sarebbe evoluto verso un politeismo, e questo verso un monoteismo; secondo Tylor, la fase iniziale sarebbe stata l'animismo (torneremo più oltre su questi termini), mentre le fasi ulteriori rimanevano le stesse che in Comte. Né ci si curava di accertare l'effettiva antichità etnologica e l'effettiva ripartizione geografica di queste concezioni religiose.

Contro questo stato di cose reagiva all'inizio di questo secolo un nuovo orientamento dell'etnologia, orientamento che doveva poi culminare nella scuola « storico-culturale »; questa si poneva anzitutto in polemica contro le scuole evoluzioniste già affermate e contro quelle che continuavano ad affacciarsi nel panorama degli studi etnologici e storico-religiosi. La scuola storico-culturale reagiva contemporaneamente contro i due postulati dei sistemi evoluzionistici, postulati che in realtà erano strettamente interdipendenti: quello in una sostanziale omogeneità e fondamentale univocità delle credenze e prassi religiose, e quello di una deducibilità dell'una dall'altra per via di un processo evolutivo partente da ciò che appariva più « semplice », « omogeneo » e rude. A questo processo le scuole etnologiche storiche opponevano, come oppongono tuttora, la concezione della storia come individuazione di processi singoli e specifici, per quanto connessi tra loro, in misura e in maniera varia, per via di divergenza, di convergenza, di innovazione e rivoluzione rispetto al passato. In tal modo l'etnologia storica veniva ad apportare più concreta e significante contribuzione agli studi di fenomenologia religiosa, poiché distingueva meglio di quanto

non accadesse alle scuole evoluzionistiche le diverse concezioni religiose, le diverse religioni, le diverse visioni del mondo, in breve i diversi mondi religiosi, studiati in base alla storia delle varie civiltà umane, e non più in base a pretese fasi universali, di una unilineare, naturalistica evoluzione umana. Nello stesso tempo — come diremo meglio in seguito — la ricerca storica permetteva di trarre qualche conclusione sulla antichità almeno relativa di questa o quella concezione religiosa, o meglio di questo o quel complesso religioso.

La teoria dell'animismo. Gli spiriti e l'anima presso i primitivi. Feticismo. Sciamanismo

Grande importanza si è riconosciuta, dall'anno della pubblicazione della *Primitive culture* del Tylor, al fenomeno religioso che questo studioso denominò *animismo*, e che egli ritenne di definire come « credenza in esseri spirituali ». Alla base di questo fenomeno, che il Tylor descrisse analiticamente, con grande copia di particolari, presi peraltro, secondo il costume di allora, dai più diversi popoli e dalle più diverse culture, è l'idea di anima, anzi una particolare idea di anima, quella che il Tylor chiamò anima-ombra o anima-immagine. Il primitivo sarebbe arrivato a concepire l'idea di anima (o, diciamo, *questa* idea di anima) attraverso esperienze come il sogno, la trance, l'estasi artificialmente o naturalmente provocata. L'immagine vista in sogno, soprattutto se di persona lontana fisicamente ovvero morta, sarebbe stata identificata dal primitivo come un doppio della persona fisica, un doppio atto a trasferirsi lontano e anche a varcare il profondo confine che separa i vivi dai morti. Un'anima siffatta è anche un'anima-immagine, perché essa raffigura esattamente le sembianze della persona; solo, di questa non ha la corporeità ma appunto l'agilità eterea, il che, collegato anche con lo scenario crepuscolare delle sue epifanie, la qualifica anche come anima-ombra e anima-spettro. A tale immagine dell'anima si rifarebbero una quantità di concezioni sopravviventi

anche presso i popoli culti: basti ricordare le caratteristiche della *psyché* nei poemi omerici, che appare appunto come *eidolon* (immagine), come fumo, come silhouette impalpabile, agile e svolazzante, subito pronta a reintegrarsi nel suo mondo sotterraneo vacuo e umbratile; quella stessa *psyché* che, così come in molte concezioni primitive, esce col fiato dalla bocca di una persona che svenga, e vi si reintegra al rinvenire (per quanto non si debba dimenticare che della *psyché* Omero sembra accorgersi quando essa non è più nel corpo.) A questa anima estatica, talora soggetta a metempsicosi, che ha esperienze e vicende di uscita e di reintegrazione, non sono neppure estranee certe concezioni di popoli barbari dell'antichità classica, come i Traci, esperienze che riecheggiano forse ancora in alcuni « uomini divini » della grecità, come Ermotimo, integrati più tardi in un mondo ideologico culto, ma non privo di lontane connessioni etnologiche, come quello pitagorico. Presso alcune popolazioni primitive, quest'anima « estatica » si qualifica anche nel senso della cosiddetta « anima esterna »: si tratta di un tema ben noto anche al folklore attuale: un personaggio, per lo più un personaggio ostile, ovvero privilegiato, ha il suo principio vitale, la sua « anima », nascosta in una parte periferica del corpo o anche in un luogo o oggetto esterno, o in un organismo animale. Di solito, la sorte di questo punto vitale esterno del personaggio in questione è di essere raggiunto dall'azione offensiva di qualcuno che per una ragione o un'altra abbia carpito il segreto: scovata e raggiunta la sua parte vitale, la sede della sua anima, il personaggio in questione muore. Un altro aspetto sotto cui può presentarsi l'anima esterna è quello contemplato dal cosiddetto *subachismo*, una concezione africana che peraltro può trovarsi anche altrove, in base alla quale alcuni personaggi malefici (nel Congo i *bandoki*, corrispondenti a quelli che in altre zone africane sono i malefici *bulogi*) possono introdurre il loro principio vitale, con la sua concentrazione di forza malefica, in un animale, a mezzo del quale essi aggrediscono e annientano magicamente i loro nemici. Veramente, nel caso dell'anima esterna, e soprattutto del subachismo, siamo in presenza di concezioni, oltre o

più che animistiche, dinamistiche, in quanto oltre e più che l'anima-ombra è qui in questione la forza vitale, o anche il principio malefico insito nella forza vitale dei *bulogi*. È qui un altro limite delle speculazioni animistiche del Taylor, che ben fu sentito da alcuni studiosi parimenti evoluzionisti suoi contemporanei, i quali insistettero appunto, oltre e più che sul concetto di anima-ombra, su quello di forza vitale, di *mana* etc., come già abbiamo accennato quando abbiamo menzionato il preanimismo del Marett. Ma su questo torneremo più oltre.

La teoria animistica del Tylor, d'altronde, non concerne solamente l'anima-ombra in quanto elemento costitutivo della persona umana, né solamente l'anima-ombra dei morti. Le « anime » dell'animismo popolano di sé la natura, specialmente la natura selvaggia, la terra degli spiriti, la *brousse* e la foresta, il fiume o la laguna, o in genere le zone che circondano o interrompono i « luoghi culti ». Qui è il vero regno degli spiriti, più ancora che nel sogno o negli stati « estatici »; qui il primitivo si aggira soltanto con timore, o neppure entra, perché è il luogo posseduto dagli spiriti, ai quali appartengono l'acqua, le fronde, i frutti che lì si trovano; se vi entra, lo fa pagando un pedaggio che possa riscattare dal legittimo dominio degli spiriti quanto egli, sia pur di poco valore, si azzardi a portar via. E la minaccia degli spiriti, di questi spiriti della natura che poi spesso si confondono con gli spiriti dei morti, è ben seria. Essi producono le conseguenze più terribili in colui che cade sotto il loro dominio, e, di solito, dopo averlo atterrito, lo uccidono. Essi agiscono invisibilmente, misteriosamente, anche se talora si attribuiscano loro forme animali o fantasmagoriche che la sacertà del luogo non fa che rendere più credibili e cariche di orrore.

Collegato con l'animismo è un fenomeno religioso e anche magico al quale venne prestata estrema e forse eccessiva attenzione fin dagli inizi della ricerca storico-comparativa sulla religione dei primitivi: il *feticismo*. Già i portoghesi chiamarono *feitiços*, cioè fatture, incantamenti, quegli oggetti ai quali videro prestare culto dai neri del Golfo di Guinea: e già nel 1760

Carlo de Brosses evocava il termine feticismo e le pratiche ad esso connesse per qualificare le forme più arcaiche della religione, finché Augusto Comte, nel 1830, compiva l'opera ponendo il feticismo come primo gradino dell'evoluzione religiosa della umanità, secondo il suo ben noto schema evoluzionistico. La concezione ancor oggi diffusa, e non solo presso il pubblico, secondo cui il feticismo implicherebbe l'adorazione di oggetti materiali, è naturalmente inadeguata e falsa; ciò non significa che questo termine debba essere eliminato dalla fenomenologia religiosa, poiché esso in realtà è adatto a esprimere dei fenomeni religiosi alquanto omogenei, riscontrabili per la verità solo in alcune provincie etnologiche, e per giunta le meno arcaiche: l'Africa occidentale, alcune zone del Nord America, la Polinesia. Del resto, già il Tylor qualificò il feticismo come una forma degenerata ed estrema di animismo, togliendogli la primordialità presupposta dal Comte e qualificandolo in tal modo come una forma secondaria; i feticci sarebbero stati venerabili per la presenza in loro di un'anima. Una definizione del feticismo più moderna e accettabile potrebbe essere la seguente: una credenza e un culto implicanti una manipolazione accentuata di oggetti (i più varii) abitati o resi efficaci, in via non definitiva, da specifiche « presenze » sovrumane: o che queste presenze siano spiriti « naturali » (vedi sopra), ovvero anime di morti o forze magiche.

Una particolare versione della mobilità e della estaticità (nel senso etimologico del termine: *ekstasis*, l'« esser fuori ») dell'anima, o meglio di certe anime privilegiate, che hanno attinto con iniziazioni e « vocazioni » particolari le relative capacità, è costituita invece dallo *sciamanismo*. Si tratta di un fenomeno particolarmente diffuso nell'Asia centrale e settentrionale, e in altre zone artiche (ma anche, in forme di cui occorre verificare caso per caso l'effettiva analogia, in altri parti dei continenti etnologici): lo sciamano (da un termine tunguso, o forse soltanto da un termine sanscrito indicante una categoria di addetti al culto) è un personaggio singolare, che costituisce una funzione essenziale di certe visioni del mondo implicanti un cosmo strati-

ficato e quasi gerarchizzato in livelli (celeste, terrestre, ctonio, ognuno di questi sempre più stratificato e gerarchizzato a sua volta), di un cosmo peraltro perlustrabile, in questi diversi piani, dallo sciamano, cioè dall'anima di lui. Questi viaggi dell'anima — introdotti e accompagnati da appropriate musiche, danze e varie mimiche — sono in realtà delle missioni, che lo sciamano adempie in vista di scopi tutt'altro che speculativi o esplorativi: si tratta di recuperare « anime » smarrite, di procurare e recuperare la sanità, di rimuovere gli intoppi, la cattiva volontà, le insidie degli esseri mortiferi del sottoterra, di procurarsi conoscenze, magie, benevolenza degli esseri celesti, a cominciare dall'Essere supremo, etc.

Per questi motivi, e per altri ancora, lo sciamanismo non si esaurisce affatto in un quadro « animistico », ma presuppone concezioni cosmologiche e religiose diverse e complesse, pur fondando il suo interesse precipuo sull'anima e i suoi pericoli. Mircea Eliade vede una particolare connessione dello sciamanismo, attraverso gli *exploits* dello sciamano e le sue discese e ascensioni (spesso mimate da ascensioni corporee su pali « cosmici » etc.), con il concetto della « rottura di livello », cioè della instaurazione di rapporti con quei livelli (qui intesi anzitutto nel senso di una cosmografia sacrale) che trascendono questa terra e ne costituiscono l'ultima fondazione. Altre concezioni di aspetto sciamanistico, ma in sostanza diverse, sono quelle, diffuse nell'America settentrionale, che si riferiscono all'iniziazione « spirituale » che il giovane riceve durante un suo soggiorno in luoghi isolati, dove gli vengono rivelate da esseri superiori, talora da spiriti, la « vocazione » e le capacità della sua anima.

Finalmente, connessioni con l'anima hanno quei monumenti « megalitici » che — inseriti volentieri dall'etnologia moderna in un complesso culturale cui si accennerà in seguito — compaiono spesso come « seggi delle anime » e come centri, o « monumenti » nel senso forte del termine, del culto delle medesime. Una concezione in parte analoga può essere quella australiana relativa ad anime sparse dagli antichi spiriti totemici in luoghi prestabiliti, anime che si incarnano nelle future madri

al loro passare per quei luoghi, e che mantengono il loro intrinseco riferimento ad essi (il che dà un limite e un senso agli spostamenti territoriali e alleanze locali di quelle tribù).

La crisi dei sistemi evoluzionisti. Diversi concetti di anima presso i primitivi.

Già alcuni anni dopo la pubblicazione del libro di Tylor apparvero evidenti, anche in un contesto evoluzionistico, i limiti della teoria dell'animismo, e ciò per un duplice ordine di motivi. Da una parte si riscontrò che l'animismo non era in grado di coprire la gamma quanto mai varia, complessa e anche contraddittoria delle concezioni relative all'anima o a ciò che più o meno le corrisponde nelle concezioni dei primitivi. D'altro canto, l'animismo non era neppure in grado di spiegare quelle concezioni primitive le quali, appellando ad una esperienza della « forza » come animante la natura (o meglio: *delle* forze animanti oggetti e fenomeni singoli, anche se maestosi, della natura), apparivano estranee alla concezione tyloriana di anima-doppio. Seguiremo brevemente queste due direzioni nelle quali si mosse, ancora nell'ambito evoluzionistico o già fuori di esso, la critica delle teorie del Tylor.

Per quanto concerne l'anima, uno dei fondatori della scuola storico-culturale, lo Ankermann, mise in rilievo la varietà delle concezioni primitive, concezioni che egli tipizza in due possibilità ben distinte: l'anima-immagine, più o meno quella cui si riferiva l'animismo del Tylor, e l'anima-vita (o anima-soffio, anima-forza), collegata con l'alito e più ancora con la forza vitale, il calore e il cuore. Questo secondo tipo di anima — secondo alcuni più tipico delle civiltà di maggiore arcaicità — è difficilmente integrabile negli schemi dell'animismo, e anzitutto è difficilmente integrabile in quella che secondo Tylor sarebbe la genesi psicologica dell'idea di anima come immagine vista nell'esperienza del sonno o dell'« estasi ». Se invece si evade dalla schematicità tyloriana, non manca la possibilità di trovare presso i primitivi, e più precisamente presso alcune culture che

non appartengono alle più arcaiche, anime che in qualche modo partecipano dell'una e dell'altra specie, senza che peraltro ne venga abolita la validità storica e fenomenologica della distinzione operata dall'Ankermann. Comunque, la realtà ci presenta un quadro quanto mai vasto, per ciò che concerne le concezioni dell'anima presso i popoli primitivi. È frequente fra i cacciatori africani delle foreste tropicali, che corrispondono ad una alta antichità etnologica, la presenza di più anime, o di più aspetti, o meglio ipostasi, dell'anima, le quali sperimentano ognuna, con la morte, sorti differenti: cioè il soggiorno presso l'Essere supremo, in cielo (ovvero, alternativamente, in caso di grave demerito, in situazioni sgradevoli su questa terra), il ritorno al serbatoio totemico delle anime, e, ancora, una reincarnazione in un nuovo essere, attraverso il soffio, trasmesso di bocca in bocca dal padre morente al figlio chino su di lui. Ancora più complesso, e soggetto a classificazioni di meticolosa accuratezza terminologica, è, p. es., il quadro dell'anima nelle culture negre dell'Africa occidentale, ricche (a differenza di quanto accade per i cacciatori arcaici) di una ampia fioritura animistica e manistica.

Per esempio, quanto mai complessa è la tavola sinottica delle varie anime dell'individuo nelle popolazioni del basso Congo: qui si alternano, in varietà di cui non sempre appare chiara la coerenza, le differenti ipostasi, aspetti, sedi corporee, capacità, funzioni, destini di questa o quell'anima, il che dimostra tra l'altro come sia il « soffio » o alito, sia l'immagine (ombra o profilo), con cui sono connesse o magari denominate le anime, non esauriscano in alcun modo la loro natura e la loro funzione, pur corrispondendo a qualche aspetto di queste, o meglio, « indicandolo » in senso più o meno traslato. Presso i Bakongo, *moyo* è la vita, lo spirito, l'anima, l'intendimento, il cuore, mentre *muanda* è soffio, alito; d'altronde, il *moyo* (vita, principio di vita) non è propriamente un elemento del composto costituito dall'anima, ma il principio animante presupposto all'anima stessa. Di *muanda* invece si dice che può lasciare il corpo durante il sonno. Solitamente, presso i primitivi, è soprattutto l'anima-immagine quella che può lasciare il corpo durante il sonno. Ma di ciò diremo più oltre.

Un'altra suddivisione, valida per la tribù congolese degli Mpangu (la quale però non appartiene alla nazione dei Congo), è la seguente: 1) *moyo*, o anima spirituale, che risiede nel sangue e specialmente nel cuore,

e che è il vero principio della vita, 2) *mfumu kutu*, che risiede nello orecchio ed è l'essenza dei sensi, 3) *zina*, o nome, senza il quale l'essere umano è una semplice crisalide, non un essere sviluppato e completo. In aggiunta c'è 4) *kini* o *kiwisi*, l'ombra, che è un'anima collegata all'anima *mfumu kutu*, la quale è infatti l'origine dell'ombra. Come si vede, in questa concezione si hanno addirittura due anime-ombra.

Una terza concezione è di carattere più generale, e comprende tutto l'essere umano, non solo l'anima. La parte esterna dell'uomo, cioè il corpo (*nitu*) consiste di *vuvudi*, cioè della « conchiglia esterna », che è quella che viene sepolta e si putrefà, e di *mvumbi*, la parte interna e sostanziale, che è quella la quale, tra l'altro, viene « mangiata » in maniera misteriosa dai bandoki. La parte interiore dell'uomo (*ngundi amuntu*) consiste poi in parte di *nsala*, che è l'attuale essenza vitale, con *kini* (ombra) in qualità di sua visibile immagine, e in parte di *muela* o *vumunu*, il processo vitale, la vita, che tra l'altro si manifesta nel fiato. Qui abbiamo più chiaramente la ripartizione di cui sopra si parlava tra anima-vita e anima-immagine. Secondo alcuni, come si è detto, l'anima *muanda* lascia il corpo durante il sonno, e l'uomo continua allora a vivere grazie al suo *moyo*. Dopo la morte, *muanda* diviene uno spirito di morte, che è chiamato anch'esso *muanda*. Tra gli Mpangu è invece l'anima *mfumu kutu* che durante il sonno lascia il corpo [2], anche per compiere cattive opere di stregoneria, e infine *moyo* sopravvive dopo la morte assumendo un corpo bianco. Altrove è invece *nsala* che può vagare fuori del corpo (ciò è coerente con la qualità di *nsala* come anima collegata con l'idea di anima-immagine, in quanto è piuttosto l'anima-immagine, e non l'anima-vita, quella che esce dal corpo per vagare fuori) [3]. Essa, alla morte, ritorna nel regno dei morti. Quanto a *muela*, essa, alla morte della persona, va nei boschi e diviene una specie di spettro (*nkuyu*).

Si deve anche osservare che l'importanza delle differenze tra le diverse anime non deve essere esagerata. Ciò risulta manifesto dal fatto che diverse anime sono dagli indigeni stessi messe in rapporto reciproco, con il dire p. es. che una è « serva » dell'altra. Così, l'anima *kini* è serva di *nsala*, che ne è l'immagine visibile (vedi sopra); d'altronde, *nsala* è quasi identica a *mfumu kutu*, che la sostituisce, o è quasi sua serva: e questa quasi identità tra *nsala* e *mfumu kutu* si basa sul fatto che ambedue si rifanno al concetto basilare di anima-immagine e anima-ombra. Nella stessa categoria sono anche *lunzi* e *ndunzi* (intendimento, intelligenza, anima). *Muanda* è invece, come si diceva, piuttosto l'anima-vita,

[2] Anche *moyo*, peraltro, tra gli Mpangu, può lasciare il corpo durante il sonno. Ma è solo *moyo* che, secondo questa tribù, va nel regno dei morti, dopo la morte. *Mfumu kutu*, invece, va via e svanisce.

[3] È quindi eccezionale che un'anima come *muanda* sia ritenuta in potere di vagare fuori del corpo.

per quanto essa, per la sua facoltà di lasciare il corpo, abbia assunto qualità dell'anima-ombra. *Mvumbi*, poi, è il corpo non sepolto, o meglio il principio personale che sopravvive al corpo dopo la morte: quindi anch'esso deve essere preso in considerazione parlando dell'anima.

La teoria del preanimismo e del dinamismo. La « forza ».

Come si è detto, ben presto le teorie animistiche di Tylor dovevano risultare insufficienti non solo per quanto concerneva la loro inabilità a coprire la vasta gamma delle concezioni sull'anima, ma anche perché esse non davano adeguata attenzione e credenze concernenti entità e forze sovrumane non riducibili al concetto di anima naturale o di anima manisticamente intesa. Così, il Marett osservò come si dessero credenze religiose relative a manifestazioni divine nella natura, o più precisamente in singoli eventi naturali, specie tra quelli più imponenti, che non avevano alcun bisogno di essere ricondotte a presupposti animistici. Ad esempio, la presenza divina animante un impetuoso turbine non suppone necessariamente l'idea che in questo si annidi invisibile e minacciosa un'anima, nel senso animistico del termine; dal punto di vista della psicologia religiosa, sembrava al Marett possibile, e spesso più convincente, vedere riconnessa la qualità divina del turbine piuttosto ad una forza divina inerente al medesimo, che lo animi. Il Marett elaborava così, in concorrenza con la teoria dell'animismo primitivo, la teoria dell'*animatismo*, che vede forze là dove il Tylor vedeva spiriti. Propriamente parlando, l'animatismo, quale il Marett lo attribuisce alle credenze dei primitivi (senza escludere anche la presenza di concezioni animistiche), non implica il concetto di una forza generale o universale animante unitariamente tutta la natura: una concezione di questo tipo è rara a riscontrarsi presso i primitivi, e la si ritroverebbe, ad esempio, in alcune concezioni degli Indiani del Nord-America, espressa talora con il nome di *orenda*, *wakanda*, o *manitu*[4]; di solito, si tratta semplicemente

[4] Quest'ultimo termine indica però anche l'Essere supremo, o in genere gli esseri sovrumani.

della credenza in fenomeni sovrumani animati da forze che si manifestano singolarmente, misteriosamente e inopinatamente, in fenomeni di particolare irruenza o efficacia, che colpiscono l'esperienza del primitivo. In questa teoria dell'animatismo confluiva un'altra serie di osservazioni, alle quali aveva dato l'avvio una celebre osservazione del Codrington, sul concetto di forza sovrumana (il *mana*) presso gli abitanti della Melanesia. Qui, come abbiamo detto più su, persone, animali o cose, siano esse entità superiori o anche attrezzi e manufatti, quando appaiono dotati di una efficacia superiore vengono ritenuti ricettacolo di una forza che inerisce ad essi.

Gli Esseri supremi e l'idea di Dio presso i primitivi.

La teoria dell'animatismo, o, come anche venne chiamata, del dinamismo, facendo appello ad una visione del sovrumano, appunto la forza, anzi *le* forze animanti e potenzianti i fenomeni di particolare imponenza, apparve alla mentalità evoluzionistica dello scorcio dell'Ottocento e degli inizi di questo secolo come qualcosa di più « semplice » e rudimentale, e quindi anche (in base al sopra accennato placito evoluzionistico) di etnologicamente più antico che non la già più « complessa » e quindi « posteriore » credenza nelle anime individuali di tipo tyloriano. Fu così che la scala evolutiva del Tylor, che si figurava l'evoluzione della religione partendo da concezioni animistiche che poi sarebbero sboccate nel politeismo e nel monoteismo, veniva complicata con l'aggiunta di una fase ancora precedente l'animismo, la fase dinamistica, detta anche del « preanimismo ».

Ma nei primi anni di questo secolo anche il preanimismo, pur destinato a fomentare ulteriori speculazioni, alle quali abbiamo già accennato, relative alla percezione del sacro e del divino anche nelle religioni culte, doveva entrare in crisi già all'interno dell'ambiente scientifico di formazione evoluzionistica, e poi soprattutto tra i seguaci dell'etnologia storica che allora sorgeva. Tra gli studiosi di formazione evoluzionistica, Andrea Lang, nel

libro *The making of religion*, metteva in particolare rilievo alcune concezioni primitive molto trascurate dagli studiosi precedenti, concezioni che si rivelavano, ad una attenta analisi, irriducibili rispetto sia alle credenze preanimistiche che a quelle animistiche. Si trattava cioè di quelli che il Lang chiamava *Esseri supremi*, cioè di figure divine che, in molte religioni primitive, anzi nella maggior parte di esse, costituivano la figura di una divinità che appariva non molto dissimile, nelle sue caratteristiche più essenziali, dalle concezioni di tipo monoteistico. Questi Esseri supremi, concepiti come creatori del mondo, talora appellati con il nome di « padre », e solitamente connessi con le istituzioni morali e tribali (per esempio, con le cerimonie di iniziazione), si ritrovavano sia presso popolazioni etnologiche alquanto evolute (quelle che l'etnologia evoluzionistica sistemava nella categoria della « barbarie »), sia nelle popolazioni più primitive (i « selvaggi »), tra le quali le primitivissime tribù di cacciatori dell'Australia, dell'Africa meridionale, della Siberia estremo-orientale, di alcune isole del sud-est asiatico, etc. Memorabile fu la disputa che il Lang dovette sostenere per affermare la irriducibilità e la maggiore antichità etnologica di questi concetti, relativi all'Essere supremo, di contro alle obiezioni dei sostenitori dell'animismo, dal Tylor allo Hartland. Il Lang metteva in rilievo come la spiritualità, o meglio la etereità, non fosse affatto una delle caratteristiche degli Esseri supremi, i quali si distinguevano dalle anime in senso tyloriano, oltreché per la loro qualità di creatori, anche per una loro concretezza (che non significa materialità), che li rendeva ben diversi dagli *eidola* tipici del mondo animistico; d'altronde, gli Esseri supremi, dalla personalità ben netta, si distinguevano altrettanto dalla impersonalità o comunque dalla vaghezza di contorni delle « forze » del preanimismo. Né sul piano morale le differenze erano minori, una volta che alla vigile e coerente eticità delle motivazioni di comportamento degli Esseri supremi si contrapponeva in stridente contrasto l'irresponsabilità imprevedibile delle « forze », ovvero la multiforme, contrastante e capricciosa molteplicità degli spiriti e delle « anime » — con il che riceveva un mortale colpo la teoria evoluzionistica della

separata origine dei concetti religiosi e di quelli morali. E il Lang dedicava importanti osservazioni alla funzione che nell'evoluzione del pensiero religioso avrebbero avuto, ognuno a suo modo, sia quello che egli chiamava il monoteismo degli Esseri supremi sia l'animismo. Al primo, al quale lo studioso scozzese riconosceva maggiore antichità (per quanto ancora sul piano di motivazioni evoluzionistiche), sarebbe da ricondursi l'origine stessa dell'idea di Dio, fondamentale per tutto il successivo corso della storia religiosa; al secondo, il Lang attribuiva il merito di aver dato inizio alle speculazioni e alle concezioni relative all'anima, alla sua natura e ai suoi destini, cioè ad un altro fondamentale cardine dell'esperienza religiosa dell'umanità. Una volta fusi questi due centri di interesse, Dio e l'anima, il pensiero religioso sarebbe stato in grado di approfondire, nella sua complessa storia, i massimi problemi dello spirito.

Ma lo studio degli Esseri supremi e del loro rapporto cronologico e, più in generale, storico con gli altri tipi di credenza religiosa doveva essere appannaggio principale (per quanto non esclusivo) dello studioso più agguerrito della scuola storico-culturale viennese, Guglielmo Schmidt, che introdusse, già nel 1912, l'indagine sugli Esseri supremi nel quadro del nuovo orientamento metodologico dell'etnologia, in vigorosa contrapposizione alle vecchie impostazioni evoluzionistiche. Rifiutando la schematicità aprioristica delle scale evolutive presupponenti una unilineare ed omogenea evoluzione dal rude e dal « semplice » al complesso e all'« elevato », la scuola storico-culturale cerca di ricostruire gli effettivi e molteplici processi storici che avrebbero dato origine, in epoche e in luoghi diversi, alle singole culture. Ora, la credenza in un Essere supremo, caratterizzato dagli attributi di eticità e di creatività sopra menzionati, veniva riscontrata dallo Schmidt e dai suoi collaboratori già nelle culture più arcaiche, quelle dei cacciatori e raccoglitori, in tutti e quattro i continenti etnologici. L'Essere supremo si trovava anche nelle altre civiltà, e copriva quasi universalmente il panorama etnologico (rimanevano fuori poche culture, per esempio quelle della Melanesia); tuttavia, proprio nelle culture più primitive sembrava allo Schmidt che la figura dell'Essere supremo si presen-

tasse con caratteri di maggiore nettezza e di aspetto chiaramente monoteistico. Le conclusioni dello Schmidt, sviluppate e raccolte nella sua vastissima opera sulla « Origine dell'idea di Dio », venivano via via confortate dai risultati di indagini etnologiche promosse sotto i suoi auspici dal Gusinde e dal Koppers presso le primitivissime tribù della Terra del Fuoco, dallo Schebesta sui Pigmei dell'Africa equatoriale e delle zone insulari o peninsulari dell'estrema Asia sud-orientale, dal Lebzelter nell'Africa del sud-ovest, mentre tutta la letteratura etnologica relativa alle popolazioni scomparse o in via di estinzione dell'Austrialia, Tasmania, Africa meridionale, California, delle terre eskimesi ed algonchine, delle zone periferiche asiatiche, delle grandi culture nomadiche d'Asia etc. veniva sottoposta ad un attento riesame.

I problemi sollevati dalle ricerche dello Schmidt e dagli altri studiosi della scuola storico-culturale vennero trattati, da punti di vista più o meno divergenti, e talora nel corso di vivaci polemiche, anche da altri studiosi di storia religiosa. Tra questi si distingueva Raffaele Pettazzoni, che, allo scadere del primo quarto di questo secolo, dedicava un volume alla questione dell'Essere supremo, nel quadro di una ricerca storico-religiosa la quale, partendo dalle religioni dei primitivi, intendeva estendersi alle religioni politeistiche del mondo antico e alle grandi religioni monoteistiche. Il Pettazzoni si proponeva di seguire le varie vicende dell'idea di Dio, per individuare la dinamica storica di questo concetto attraverso le differenti culture e situazioni storiche. In realtà la sua ricerca si arrestava al primo dei tre volumi previsti, cioè a quello concernente l'Essere supremo nelle culture primitive. Questa prima fase della ricerca del Pettazzoni insisteva sul carattere uranico dell'Essere supremo delle popolazioni etnologiche; si tratterebbe di un Essere supremo celeste, fondato non su una speculazione causalistica sopra l'origine delle cose, ma su una appercezione mitica del cielo, della sua vastità e immensità, e particolarmente della sua onniveggenza collegata con la luminosità diurna e notturna del cielo medesimo. Anche le connessioni etiche dell'Essere supremo celeste come osservatore, giudice e punitore delle trasgressioni morali e sociali venivano spiegate dal Pettazzoni in dipendenza

della natura uranica luminosa e visiva dell'essere celeste. Nei decenni seguenti il Pettazzoni continuava le sue ricerche intorno agli Esseri supremi dei primitivi e ai loro rapporti con l'idea di divinità nelle religioni politeistiche e monoteistiche, nonché intorno ad un particolare attributo dell'Essere supremo e di altre figure divine di carattere « luminoso »: l'onniscienza.

Per quanto concerne l'Essere supremo presso i primitivi, il Pettazzoni tendeva a distinguere diversi tipi, condizionati da diverse situazioni culturali. Presso i cacciatori più primitivi, l'Essere supremo si sarebbe qualificato essenzialmente come signore della caccia e degli animali, talora integrando quella figura del tutto tipica di molte mitologie primitive che è il demiurgo-*trickster*, un personaggio moralmente ambivalente, connesso con il mondo degli animali. Più tardi, si sarebbero fatte strada figure di Esseri supremi più vicini alla descrizione che di queste figure dava l'etnologia storico-culturale di Schmidt: ma anche questi esseri sarebbero essenzialmente qualificati dal tipo di cultura cui appartengono, e in essi si farebbe vieppiù strada l'elemento uranico, che condizionerebbe mitologicamente alcuni dei loro principali attributi, come appunto quello dell'onniscienza e della connessione con le norme etiche; e si darebbero anche esseri supremi qualificati in senso femminile e materno, come l'eschimese Sedna, dominatrice degli animali marini e signora di quella natura acquatica che è l'ambiente determinante di quelle culture di pescatori, mentre in ambienti culturalmente qualificati da attività agricole e da interessi ctonii si farebbe strada, come figura suprema, la Terra Madre.

A proposito di questo ampliamento, e insieme di questa relativizzazione storico-culturale della figura e del concetto di Essere supremo, bisogna però osservare che essa si presta ad obiezioni e difficoltà, in quanto viene a rendere più indeterminata e generica quella categoria fenomenologica e storico-religiosa che in etnologia si è convenuto fin qui, con fondamento reale, di chiamare « Essere supremo ». In altre parole, l'Essere supremo, quale è stato messo in rilievo nelle credenze dei primitivi a partire dal Lang, non è qualunque essere divino o sovrumano che a un titolo o a un altro, con caratteristiche volta a volta

diverse, possa essere qualificato come « sommo » o più importante in questa o quella religione o mitologia primitiva. Si dànno una quantità di esseri o anche di entità divine, talora anche astratte o potenzialmente impersonali, che sono a loro maniera somme, ma che non integrano la figura caratteristica che, con caratteristiche sostanzialmente analoghe, si ritrova presso molte popolazioni primitive, a partire dalle più arcaiche, e che si è convenuto di chiamare con il termine di « Essere supremo ». Questa dizione è certo convenzionale, e ciascuno può usarla o non usarla a suo piacimento, o usarla con significati nuovi: ma ciò non toglie che gli Esseri supremi nel senso usato dal Lang e dagli studiosi successivi, soprattutto quelli della scuola storico-culturale, ma anche la maggior parte degli altri, p. es. nell'etnologia nord-americana, integrino una fisionomia che non è da confondere con figure quali il « demiurgo-mariuolo », o *trickster* (sulla quale verremo più ampiamente tra poco) o la Madre Terra; figure, queste ultime, che hanno un ethos, un tipo e una storia completamente eterogenei, anche se resta sempre la possibilità di influenze reciproche. Per quanto concerne poi il « signore degli animali », è da dubitare che esso costituisca a sua volta un personaggio sufficientemente unitario da poter caratterizzare l'esperienza religiosa dei primitivi cacciatori: è da distinguere infatti un « signore degli animali » che integra caratteristiche di autonoma personalità e di piena distinzione e « elevatezza » nei confronti del mondo naturale ed animale cui presiede (ma allora esso solitamente presiede in un modo o nell'altro anche al mondo umano) — e in questo caso abbiamo una figura che si può ricondurre all'« Essere supremo » nel senso specifico sopra delineato —; mentre altra cosa è un « signore degli animali » che sia soltanto una ipostasi « divina » della specie animale in questione, o di più specie collegate dal comune riferimento culturale all'interesse della caccia (quale, a suo modo, l'eschimese Sedna). Ancora più disparata è poi la figura (teriomorfica o meno) del *trickster*. In altre parole, il riferimento « animale » (non necessariamente in senso teriomorfico) non è sufficiente per classificare sotto lo stesso tipo

o per riunire nella stessa linea storica o evolutiva figure divine altrimenti disparate.

I miti di origini nelle culture più arcaiche.

Un altro punto di estremo interesse per quanto concerne la discussione relativa agli Esseri supremi è quella del loro rapporto con i miti, e in particolare con i miti relativi alle origini del cosmo, dell'uomo, della società. La scuola storico-culturale — ma anche altri studiosi, p. es. il Radin — insiste volentieri, in questo argomento, sopra le motivazioni causalistiche che possono avere ispirato così la concezione dell'Essere supremo come creatore (in senso assoluto — talora perfino *ex nihilo*, come in certe concezioni nord-americane — o in senso relativo) [5], come anche l'elaborazione da parte dei primitivi di una mitologia cosmogonica. Il primitivo, trovandosi al mondo, si chiederebbe il perché e il come delle cose, e darebbe risposte sostanzialmente analoghe, in senso creazionistico (almeno in quelle culture, e sono la maggior parte, che conoscono il concetto di un Essere supremo creatore o demiurgo). Altri studiosi si pongono da un punto di vista diverso, insistendo sopra il momento emozionale, o addirittura irrazionale, « mitologico » o esistenziale della esperienza religiosa dei primitivi. Per alcuni di questi studiosi, soprattutto quelli che più risentono di una mentalità positivistica ed evoluzionistica, la mitologia primitiva è in fondo illogicità, errore, fantasia, arbitrio, « stupidità primitiva » (come ebbe una volta ad esprimersi il Preuss, che pure molto fece per la chiarificazione della psicologia e della mitologia primitive). Per altri, la mitologia primitiva, pur nella sua « irrazionalità », è espressione viva e « sentita », e quindi autentica e « vera », di una maniera di percepire, anzi di intendere e attin-

[5] Come, p. es., nel diffuso tema del pescaggio della terra in fondo al mare primordiale (o a quello del diluvio). Il pescaggio è eseguito da un collaboratore (talora anche rivale) dell'Essere supremo, che con i pochi granelli di fango crea la grande terra.

gere il reale, e più che tutto quel sommo reale che è il tempo delle origini, un tempo caratterizzato da pienezza e sacralità, nel quale si fondarono le cose che oggi si impongono a noi e condizionano la vita, dandole significato. In questa seconda linea si situano gli studi di Adolfo Jensen, nella scia delle tendenze interpretative di Leo Frobenius (per il quale, peraltro, la mitologia dei primitivi era da vedere più in funzione cosmologica, cioè come interpretazione e visione mitica del mondo attuale, che non cosmogonica, cioè come interpretazione dei suoi inizi: posizione quest'ultima che, per il Frobenius, risentirebbe già dell'applicazione di un pensiero con finalità « esplicative » che sarebbe estraneo al pensare mitico); vero è che lo Jensen accetta esplicitamente, per quanto riguarda il concetto primitivo di Essere supremo creatore, la visuale di Lang e Schmidt, che esso comporti la risposta a un « perché » posto dai primitivi sulle prime origini delle cose, e che anzi si tratti in definitiva di un concetto amitico, nel senso che il processo per cui l'Essere supremo realizza la creazione viene caratterizzato per lo più da semplicità, immediatezza e distacco ben diversi dal procedere complicato e talora avventuroso, impegnato e, almeno per i nostri occhi, grottesco di altri esseri primordiali connessi con le origini delle cose (p. es. il demiurgo-imbroglione, o le divinità « dema » di cui sarà più oltre questione).

Quanto poi a Mircea Eliade, di cui sono note le teorie intorno al mondo delle origini come mondo della pienezza e della sacralità, come quell'*illud tempus* in cui si situano le persone e le azioni degli esseri primordiali, a cominciare dall'Essere supremo, non si può dire che esse presuppongano una critica all'attribuzione ai primitivi e alle loro cosmogonie di un pensiero anche causale, tanto più che anche questo può essere interessato a quella « totalità » (l'Eliade arriva a dire « coincidenza degli opposti ») che, per lo studioso romeno, è la caratteristica di tutto ciò che appartiene ai primordii e alle loro ineffabili sacralità e ricchezza, che il rito periodicamente riattualizza per « ricaricare » il mondo e ricondurlo alla pienezza e alla vita che minacciano altrimenti di svanire impoverendolo e annientandolo.

Il Pettazzoni partecipa in qualche modo di ambedue queste tendenze: quella a risolvere il pensiero primitivo in « apperce-zione mitica » condizionata da circostanze storiche e psicologiche dell'umanità primitiva (per quanto esprimente una categoria universale e essenziale della umanità, la categoria del « religioso »), e quella a conferire una « verità » esistenziale, assolutamente diversa dalla verità di « ragione », alla mitologia primitiva, in quanto questa — secondo un'osservazione già fatta da Bronislao Malinowski — è funzione e fondamento di determinati comportamenti e maniere di vivere e affrontare il mondo da parte degli individui e delle società che la ritengono come vera. Il Pettazzoni polemizza contro una mentalità « antimitologica », propria di tutti quelli che in un modo o nell'altro deprezzano il mito, vedendo in esso soltanto fantasia e puerilità: d'altra parte, è innegabile che egli stesso erediti in parte questa maniera di vedere, nella misura in cui separa in senso assoluto le due « verità », quella esistenziale e quella « di ragione ». Sembra in conclusione che la posizione più equilibriata consista nel vedere le mitologie primitive, e in particolare le cosmogonie, come frutto di una attività umana totale comprendente insieme atteggiamenti emozionali, motivi razionali e riferimenti esistenziali fondati sulla comune natura umana nonché sulla specifiche circostanze storiche, culturali e sociali.

La questione del monoteismo.

Un altro argomento di cui gli studi sugli Esseri supremi hanno reso ulteriormente attuale la discussione, è quello relativo alla questione del « monoteismo » e dei suoi rapporti con le credenze primitive relative agli Esseri supremi, nonché con il politeismo. Come si è detto, la posizione delle scuole evoluzioniste a questo proposito era chiara: mentre le religioni primitive venivano volta a volta sussunte nei termini animismo, manismo, feticismo, preanimismo, variamente combinati e seriati, si poneva come ulteriore « fase » il politeismo, tipico delle grandi civiltà del mondo antico, dal quale si faceva poi evolvere,

al culmine dell'evoluzione religiosa dell'umanità, il monoteismo. In altre parole, gli spiriti, le anime, o gli antenati (in cui si sarebbero come coagulate le « forze ») si sarebbero trasformati, arricchendo la loro personalità, negli dèi del politeismo classico, e da questi, per selezione, si sarebbe trascelto ed esaltato l'unico Dio del monoteismo.

Questa impostazione ricevette un duplice colpo dagli studi del Lang e della scuola storica. L'Essere supremo riscontrato presso molte popolazioni primitive era irriducibile alle anime, o agli antenati, o alle forze, e quindi introduceva un elemento inaspettato, non considerato dalla problematica evoluzionistica. Di più, il pensiero storico differenziava tempi, culture, forme religiose nel pensiero dei « selvaggi », e imponeva una ricostruzione della genesi e dello svolgimento dei fatti religiosi storicamente differenziata e ben diversa da quella data dall'evoluzionismo: i vari tipi di religione non erano frutto di una evoluzione deterministica partente da forme « semplici » e rozze, ma andavano inquadrati in eventi di natura più prettamente storica. D'altronde, la scuola storico-culturale riscontrava nelle culture più arcaiche un particolare rilievo dato alla figura dell'Essere supremo, nel quale si riteneva riassumersi o subordinarsi in maniera essenziale tutto il restante panorama degli esseri e delle forze sovrumani. Fu così che non si esitò a qualificare di monoteismo, già con il Lang e poi con lo Schmidt, il pensiero religioso delle civiltà più arcaiche. L'insorgere dell'animismo e del manismo sarebbe stato posteriore, come quello del politeismo. A questa interpretazione si oppose il Pettazzoni, il quale, pur riconoscendo una parziale continuità tipologica e storica fra gli Esseri supremi dei primitivi, i sommi iddii del politeismo e il Dio unico del monoteismo, affermava tuttavia doversi quest'ultimo riconoscersi solo nelle grandi religioni monoteistiche dell'Antico Testamento, del mazdeismo, del cristianesimo e dell'islamismo, mentre l'attribuzione della qualifica di monoteistiche a religioni primitive implicherebbe un errore di prospettiva storica. Il monoteismo, per il Pettazzoni, presupporrebbe un preesistente politeismo, non perché esso ne nasca per evolu-

zione, ma al contrario per rivoluzione, allorché un profeta e fondatore religioso neghi tutti gli altri dèi per affermarne uno solo.

Sembra che la discussione intorno al « monoteismo » dei primitivi, soprattutto per quanto concerne le popolazioni più arcaiche, abbia sofferto più del dovuto di equivoci e oscurità terminologiche, insite già nell'aspetto troppo sistematico e « culto » del termine stesso, che quindi presta il fianco a obiezioni sul piano della concretezza storica. Ciò non vuol dire che si debba dare per valida l'affermazione del Pettazzoni, che il monoteismo presupponga *sempre* una rivoluzione antipoliteistica: giacché una simile posizione identifica due cose per sé distinte, quella di un carattere rivoluzionario del monoteismo e quella, più corrispondente a una interpretazione prudente dei fatti, della presenza, latente e esplicita, nel monoteismo (dall'Antico Testamento e dal mazdeismo in giù), di un contenuto di critica verso *altre* visioni religiose del mondo, le quali d'altronde non sono *solo* e *sempre* quella del politeismo, ma anche quelle di qualsiasi culto religioso o pratica magica che si riveli incongruente o concorrente rispetto al culto — e al retto culto — di Dio. Insomma, non è soltanto la polemica contro i « molti dèi » quella che caratterizza la predicazione dei grandi rappresentanti della religione monoteistica. Per tutte queste ragioni, se da una parte è inopportuno rinchiudere il monoteismo in una dialettica monoteismo-politeismo quale quella instaurata dalla interpretazione « rivoluzionaria » del monoteismo proposta dal Pettazzoni (o, peggio ancora, quella supposta da coloro che ritengono che l'antitesi monoteismo-politeismo esaurisca senza altre eventuali complicazioni ogni possibile alternativa religiosa), dall'altra sembra opportuno rinunziare a un termine di aspetto così sistematico: il che non significa rinunziare a identificare nelle culture primitive, a cominciare da quelle più arcaiche, l'importanza, certo essenziale, della credenza nell'Essere supremo, credenza che in molti casi sopravanza in antichità le credenze di tipo animistico e analoghe, e che d'altronde ha, nell'orizzonte religioso delle rispettive popolazioni, una posizione tale da su-

bordinare a sé, spesso, l'intero quadro delle altre credenze e concezioni: ivi compreso, nelle culture meno primitive, quel vivace e caotico mondo di spiriti e feticci che, come p. es. nelle religioni del mondo guineano e congolese, affollano la vita quotidiana dell'individuo e dei gruppi. Altra volta invece, o anche, sotto un diverso rispetto, negli stessi casi, le credenze animistiche e simili, e soprattutto la magia aggressiva (o « nera ») pongono effettivi limiti all'importanza o al culto dell'Essere supremo, escludendo quindi *a fortiori* la possibilità di un monoteismo anche laddove nulla si sappia di credenze specificamente politeistiche.

L'Essere supremo e il suo « Sitz im Leben ».

Queste considerazioni portano a chiederci quale sia, nella effettualità della vita di ogni giorno (che però non si intende separata dai moduli di ciò che è il tempo delle origini, in cui venne fondata la realtà attuale), la portata del culto dell'Essere supremo: quale sia in altre parole il suo *Sitz im Leben*. Giacché spesso spicca, nell'Essere supremo, un certo carattere « ozioso », o almeno un certo carattere di estraneità alle attuali vicende di questo mondo, che sembra riflettersi anche nella infrequenza di manifestazioni cultuali aventi per oggetto questa figura. Il Söderblom e il Van der Leeuw hanno molto insistito su questo aspetto dell'Essere supremo dei primitivi, e quest'ultimo vi ha trovato un motivo per differenziarlo *toto caelo* da una figura come quella dello Iahvè dell'Antico Testamento, caratterizzato invece da somma dinamicità e iniziativa nel decorso della vicenda storica. Questa contrapposizione è senz'altro troppo drastica, per quanto non priva di valore, soprattutto se si tenga presente l'effettiva discrepanza tra una esperienza religiosa fortemente tinta di storicità e di escatologia (sia pure di una escatologia « terrena ») come quella antico-testamentaria, e la qualche staticità (o inesistenza) di una visione della storia e del suo decorso da parte dei primitivi, la cui attenzione religiosa — pur senza

ignorare del tutto l'escatologia — va di preferenza, oltreché all'attualità, a quelle « origini » nelle quali, come si è detto, risiedono la motivazione e la forza propulsiva del mondo attuale.

Detto questo, si deve convenire che tra l'Essere supremo dei primitivi e il Dio del monoteismo non manca qualche intima connessione storica e fenomenologica. Resta allora da intendere questo aspetto remoto, e talora « ozioso », di molti Esseri supremi dei primitivi. Non si tratta di tutti, anzi forse neppure della maggior parte, essendo ben noti, sia nelle popolazioni etnologicamente più arcaiche che in quelle più recenti, interventi anche drastici dell'Essere supremo, sia per motivo di infrazioni alle norme tribali, sia per motivi che al primitivo restano misteriosi e inesplicabili e che non sono del resto privi di connessione con quella che è appunto l'elevatezza, la trascendenza, il potere sovrano e la misteriosità stessa dell'Essere supremo. Laddove invece un aspetto remoto e eventualmente ozioso dell'Essere supremo sia riscontrabile, questo può essere spiegato con diverse motivazioni. Anzitutto, la cosa può dipendere dall'importanza assunta eventualmente da credenze e pratiche di altro tipo, le quali facciano passare in seconda linea l'Essere supremo stesso (altra volta, può avvenire che questo subisca identificazioni o sincretismi con figure allotrie, quale per esempio l'Antenato). Oppure, l'elevatezza stessa dell'Essere supremo lo può tenere fuori causa per gli incidenti e le esigenze della vita comune. Altra volta, sarà la sua stessa bontà che renderà sicuri di lui, e in qualche modo renderà superfluo il suo culto (che apparirà necessario invece per i capricciosi spiriti, o anche, nelle religioni primitive di aspetto dualistico, per gli esseri duri e maligni che hanno influenza sulla vita e sulla morte). Infine, un altro motivo, sul quale ha insistito opportunamente il Pettazzoni, anche se nel quadro di una discutibile interpretazione « magistica » dei poteri creativi dell'Essere supremo: questi avrebbe esercitato il suo potere costitutivo agli inizi dei tempi: ogni suo intervento ulteriore, nell'attualità di un mondo ordinato secondo certi princìpi ormai validi e riconosciuti, non sarebbe che perturbante, anzi pericoloso per la stabilità stessa

del cosmo, così come è pericoloso l'intervento perturbatore di un mago nella vita di tutti i giorni. Mettendo da parte l'aspetto magistico di tale interpretazione (giacché il potere creativo dell'Essere supremo non è paragonabile al potere di un mago dell'attualità, il quale non crea né evoca dal nulla, ma piuttosto magicamente manipola o trasferisce le cose esistenti), è da dire che proprio il carattere « fondante » e primordiale dell'Essere supremo, che costituisce il fondamento del reale, può essere in parte responsabile della attuale lontananza di lui, e anche di una sua qualche oziosità. Si deve aggiungere che nel tema, frequente nelle narrazioni primitive, dell'allontanamento dell'Essere supremo dopo gli avvenimenti dei primordi, confluiscono sia l'aspetto appunto « fondante » e trascendente di questo essere, sia motivazioni di natura etica concernenti una primitiva colpa dell'umanità, che ha dato motivo a questo allontanamento. Diversa è comunque la « lontananza » dell'Essere supremo, che non implica un totale distacco di lui dall'attualità, e quella di altre figure di esseri primordiali, quali per es. l'« eroe culturale », fondatore della civiltà, talora identico all'antenato, ovvero il demiurgo-imbroglione (*trickster*), spesso di natura animalesca (il Coyote dei racconti nord-americani o il Corvo della mitologia dei popoli dell'Alto Pacifico), i quali intervengono alle origini, talora come collaboratori dell'Essere supremo, talora come suoi rivali, per organizzare o più spesso trasformare e « completare » (e spesso guastare) il mondo, e la cui attività *si esaurisce* completamente con il tempo delle origini. Per tali motivi, un culto del Coyote sarebbe privo di senso, come anche, perfino, quello di un antenato quale il cafro Unkulunkulu — nonostante che, nel manismo, il culto dei morti sia per altri motivi valido —, mentre il culto dell'Essere supremo, sia pure celebrato in maniera spontanea e informale, che non significa arbitraria e priva di tradizioni e regole, è ben vivo nelle culture primitive, anche sotto forma di quella « offerta primiziale » che costituisce riconoscimento dell'attuale signoria dell'Essere supremo sulle cose e sulla vita e i mezzi di vita. Ben diversamente circostanziati e complicati sono invece, nelle culture animistiche, i riti per gli

spiriti, in armonia con il carattere specialistico e, appunto, circostanziato della natura e della capacità d'intervento che a tali esseri vengono riconosciute. Su altri aspetti del culto dell'Essere supremo, connessi con la preghiera, il sacrifizio e i riti di iniziazione, si verrà più oltre.

Le divinità « dema » e la loro mitologia.

Particolare propensione per lo studio del mondo interiore delle culture primitive dimostra, come è noto, quell'orientamento dell'etnologia contemporanea che corrisponde al nome di « morfologia culturale », il cui maggiore rappresentante è Adolfo Jensen, e che, attraverso la « filosofia » del « paideuma », si rifà allo stile interpretativo di Leo Frobenius. Il quale, come è noto, fin dai primissimi anni di questo secolo, dopo una serie di studi condotti sulla linea del metodo storico-culturale allora nascente, insoddisfatto di quello che a lui sembrava un procedere troppo statistico nella delimitazione delle aree e dei cicli di cultura, si orientò verso una interpretazione dinamica, organicistica, psicologica delle civiltà e della loro maniera di vedere il mondo, sulla base di una « educazione », appunto di un *paideuma*, di una impostazione ideologica propria di ciascuna. La vita spirituale, quale si manifesta nel rito, nell'arte, nell'ideologia, e in particolare nel mito, è dunque sorgente e espressione privilegiata di una cultura; famosa è rimasta l'analisi del mondo interiore di quelle che il Frobenius riteneva le due culture di base africane, la cultura che egli chiamò « etiopica » (corrispondente in parte a quella che altra volta fu chiamata « africano-occidentale ») e quella « camitica »: due tipi che egli contrappose in maniera quasi simmetrica, sotto i diversi aspetti (dalla forma della casa al tipo di economia, dalla maniera di percepire lo spazio e l'insediamento fino all'ethos e all'arte): una caratterizzazione che però nasce dall'interno, appunto dalla vita spirituale, dal *paideuma* rispettivo.

Anche Jensen insiste sulla cultura come « maniera di vedere il mondo », cioè come fatto spirituale, che si manifesta, o, per

usare un termine chiave della sua interpretazione, si « esprime » in un complesso, in un ciclo culturale (espressione che lo Jensen mantiene). Gli elementi che esprimono una cultura e le sue intuizioni fondamentali sono per Jensen soprattutto gli elementi della cultura spirituale, dando essi maggiore garanzia di corrispondere a ciò che di più interiore vi è in una cultura, e insieme godendo di una maggiore stabilità e minore comunicabilità (un'osservazione, questa, comune agli etnologi contemporanei); mentre gli oggetti e gli usi relativi alla vita materiale (come anche, aggiungono altri studiosi, le istituzioni e strutture sociali) possono più facilmente parteciparsi e scadere al livello della pura « utilizzazione », fuori di ogni significato veramente espressivo dei valori più proprii ed ispiratori di una cultura. Vero è che anche nel campo della vita spirituale non mancano, per Jensen, i pericoli di uno scadimento del valore espressivo degli elementi culturali a mero valore utilitaristico e profano: dal che lo Jensen è condotto a ricercare, attraverso le costanti di un *paideuma*, di una tradizione culturale, l'idea o il mito ispiratore di questa.

L'analisi di Jensen si è rivolta con particolare attenzione, e in armonia con questi principi, a una cultura, a un « ciclo culturale », che in qualche modo corrisponde a quella che agli inizi dell'etnologia storica il Frobenius chiamò la cultura maleonigritica, e che lo Jensen propone di chiamare « lunare ». Propria del *paideuma* di questa cultura sarebbe una visione del mondo in cui ha parte essenziale una particolare categoria di esseri sovrumani, esistente ai primordi del mondo e dell'umanità. Si tratta delle divinità *dema* (che lo Jensen così qualifica sulla base di un termine tratto dall'ambito culturale indonesiano), divinità, o meglio figure primordiali di parziale aspetto umano, che hanno subìto in epoche lontane, agli inizi della storia attuale umana, una particolare sorte: proditoriamente uccise o sacrificate, queste divinità — tale la fanciulla Hainuwele di un noto mito dell'isola di Ceram — hanno dato origine, con l'inumazione del loro corpo stesso, alle piante alimentari, e precisamente a quelle piante tuberose che, secondo Jensen, caratterizzano la economia delle culture dei primitivi piantatori, delle quali sareb-

be tipico il mito in questione. Una « maniera di vedere il mondo », dunque, quella di questi piantatori primitivi delle zone tropicali, fondata sull'ammissione di una profonda connessione tra la morte e la vita: da una morte primordiale emergono le piante alimentari, in certo modo la « vita » stessa del piantatore: ma l'uomo, in conseguenza, mentre accede alla « vita », cioè alla pianta alimentare che ne condiziona la sussistenza, diviene nello stesso tempo atto a generare e insieme destinato a morire, con la prospettiva peraltro dell'accesso a un sotterraneo regno dei morti in cui continua a regnare quella divinità, o una di quelle divinità, che fu protagonista della primitiva vicenda di uccisione.

Di questo mito, che dunque esprimerebbe la concezione della vita, e insieme il rito fondamentale della cultura di piantatori primitivi, che lo Jensen propone di chiamare cultura « lunare » (date le connessioni della divinità *dema* con questo astro) e che lo stesso Jensen crede di ritrovare, in tracce, nei continenti americano e anche asiatico e africano, lo Jung ha cercato di dare una spiegazione in chiave psicanalitica. Il « mito di Hainuwele » esprimerebbe una delle forme archetipali presenti nella psiche, quella della « fanciulla divina », forma archetipale di cui la psicologia del profondo jungiana non precisa peraltro una qualche origine storica, e che, per quanto a un certo punto misteriosamente introdottasi nel patrimonio psichico ereditario dell'umanità, oggi ne costituirebbe uno degli elementi ricorrenti, sia nelle credenze mitiche, quali appunto questa posta in rilievo da Jensen, sia nelle fantasie o nei deliri dell'umanità anche moderna. Lo Jensen si tiene lontano da tali spiegazioni psicologistiche, e, come abbiamo detto, qualifica in senso storico-culturale l'ideologia fondata sulle divinità *dema* e il loro selvaggio mito, collegandola alla cultura « lunare » dei piantatori primitivi di bulbi: cioè a una attività economica, e insieme, e più ancora, a una concezione della vita ben diversa da quella espressa in culture posteriori caratterizzate da diverse visioni del mondo, che si esprimerebbero tra l'altro nel mito « prometeico » di un furto dei semi compiuto in cielo da un primitivo demiurgo: concezione quest'ultima, che lo Jensen tende a ritrovare (sia pure

in forma ipotetica) presso le culture agricole vere e proprie, a base di aratro e cereali.

Naturalmente — in base a quanto si è già osservato — queste interpretazioni di Jensen sono ben lungi da presupposti di determinismo ambientale o economico; come si è detto, per lo Jensen, è proprio la cultura spirituale che meglio esprime, nella sua costanza e interiorità, l'anima di una cultura, portando in essere anche quelle attività economiche che, in origine, non avrebbero una funzione utilitaristica o produttivistica, ma piuttosto rituale, come, probabilmente, la stessa agricoltura (e, per Hahn, anche l'allevamento). Vero è che tale posizione, colorandosi talora di un certo irrazionalismo (lo Jensen accetta solo con riserva questo termine) e rendendo in qualche modo incomunicabile e monadica una cultura e il suo mito costitutivo, sembra passare talora il segno, incorrendo nella critica da parte di altri studiosi anch'essi tutt'altro che proclivi al determinismo economico, ma attenti, forse più dello Jensen, ai rapporti e alle mescolanze interculturali e alla varietà dei fattori, anche economici e sociologici, che intervengono nella storia delle culture, le quali non cessano per questo di essere fenomeni umani, collegati con l'inventività e la varietà delle possibili opzioni umane. Altre critiche, parziali, all'interpretazione di Jensen sono venute da altri studiosi (Schmitz), che hanno messo in rilievo come il tema di un atto violento per procurare la sussistenza appaia anche in culture diverse da quella dei piantatori tropicali di bulbi, e come d'altronde presso popolazioni praticanti questa forma di attività economica compaiano anche miti diversi (p. es. quello a tipo « prometeico »), mentre i tipi di agricoltura a cereali e di piantagione di tuberi coesistono presso varie popolazioni, rendendo problematica la loro semplificazione economico-culturale. Anche queste obiezioni, d'altronde, non sfuggono alla possibilità di una critica di eccessiva genericità, p. es. quando pretendano di identificare i due mitologemi, « prometeico » e di Hainuwele, essendo il tema dell'atto violento (o anche astuto) per l'ottenimento di beni economici (ma anche cosmici, quali la pioggia, o l'illuminazione solare, o la moderazione della medesima) o dell'immortalità, o del fuoco etc. un tema arcaico (si

pensi ai miti del demiurgo-mariuolo o dell'eroe culturale sopra ricordati), e che nulla autorizza a confondere con il tema della divinità *dema*, dalle cui spoglie emergono le piante alimentari. Resta merito dello Jensen aver messo in rilievo questo tema, anche se egli stesso lo abbia probabilmente esagerato, non solo nel senso di farne il tema esclusivo di una cultura che, meno arcaica delle civiltà primitive di cacciatori, cui il mito di Hainuwele è estraneo, si estenderebbe d'altronde fino alle soglie della « alte culture » del mondo antico (Hainuwele è paragonata a Persefone dei misteri eleusini, in un noto libro di Jensen, scritto in collaborazione con K. Kerényi), ma anche per averlo essenzialmente connesso con fenomeni quali la caccia alle teste e il cannibalismo rituale, che hanno forse motivazioni e agganci culturali molteplici. D'altronde, lo Jensen rifiuta di connettere l'attività piantatrice primitiva e l'ideologia della civiltà lunare, nonché il mito della divinità *dema*, con il « matriarcato », laddove lo Schmidt connette, anche nella sua ultima opera su quest'argomento, matriarcato, culti a tipo femminile e ctonio e invenzione femminile dell'attività agricola (dell'agricoltura inferiore).

Politeismo e speculazioni cosmologiche nelle culture superiori.

Rientrano ancora nel campo dell'etnologia alcune culture che, per diversi caratteri, accennano già in qualche modo a quelle che si è convenuto di chiamare le « alte culture ». Queste sono contrassegnate per lo più da concezioni religiose (il *politeismo*), da speculazioni a tipo sistematico (cosmogonie di aspetto prefilosofico, propensione alla cronologia, alla genealogia, alla « dinastia » e alla « storia »), da istituzioni sociali (monarchia a tipo territoriale, sacerdozii specializzati, funzionarii, classi e corporazioni, talora feudalesimo, schiavitù), e talora da attività economiche (agricoltura di tipo superiore), le quali appaiono cospirare alla creazione di un tipo di civiltà che non è privo di somiglianze con quelle culture preistoriche eneolitiche che, agli albori delle grandi civiltà dell'Asia anteriore (e poi anche del-

l'Indo e della Cina, e già dell'Egitto), costituiscono un momento essenziale dello sviluppo della nostra storia culturale. Gli ambienti etnologici interessati a questo tipo di cultura concernono l'Africa (le culture « neo-sudanese » e « rodesiana »), la Polinesia, e soprattutto l'America centrale (dove si può parlare perfino di civiltà « letterarie ») e il Perù: civiltà queste ultime che, assieme a quelle dei regni sudanesi, anche se per ragioni diverse, sono ormai ai margini della sfera etnologica propriamente detta.

Per quanto concerne la vita spirituale di queste popolazioni e culture, sono da tenere in particolare conto il politeismo, con la sua tendenza all'organizzazione templare e sacerdotale, alla impostazione dottrinale e al pensiero cosmologico, con la sua sistematica che si estende dal gran mondo e dagli dèi « dipartimentali » e gerarchicamente organizzati che lo reggono, fino al territorio, rappresentato e ripartito dal monarca, e alla città (laddove essa sussista), con la sua sistemazione sacrale, sociologica e urbanistica.

Il politeismo non è dunque un fatto molto arcaico nella storia dell'umanità; esso ha un duplice riferimento storico: al moltiplicarsi delle città e dei rispettivi dèi poliadi e allo svilupparsi del pensiero cosmico, che sistema i varii dipartimenti del mondo; altri riferimenti del politeismo, sempre sulla stessa linea politico-cosmica, sono quelli all'organizzazione specializzata della società (dèi patroni di attività e capacità speciali etc.). Comunque, il riferimento centrale è quello a una sistematica divina e cosmica, che conferisce al politeismo, anche al più anarchico e a quello più condizionato nelle sue origini da vicende complesse, il carattere di pantheon, in cui una divinità somma, prima tra pari, soprintende, con appoggio collegiale delle altre, al retto funzionamento dipartimentale del mondo; e insieme un riferimento cosmologico e cosmogonico, per cui le divinità, senza essere naturalmente quello che l'antico naturismo della mitologia della natura presupponeva, cioè la « personificazione » di eventi naturali, sono connesse (non in maniera rigida, ma coerente con la loro individuale spiccata personalità antropomorfica) con le varie province della realtà.

Il riferimento cosmico delle divinità del politeismo, e del politeismo stesso come sistema, spiega perché, nelle culture in questione, la cosmogonia sia insieme una teogonia e anche una teomachia (si pensi appunto alla versione teomachica del vecchio tema della separazione violenta del cielo e della terra intesi come coppia primordiale: al mito insomma di Rangi e Papa della cosmogonia polinesiana [6], o di Odudua e Obatala della mitologia yoruba): con il che ci si allontana sia dalle cosmogonie primitive, nelle quali sono personaggi centrali, volta a volta, un Essere supremo creatore distinto dal mondo e più o meno trascendente rispetto al medesimo, ovvero figure avventurose di demiurgi quali il *trickster* e l'eroe culturale; sia da quella ideologia dei « dema », i quali sono connessi con le origini, ma non precisamente con le origini del grande mondo, bensì con quelle delle piante alimentari e dell'ambiente geografico, o meglio topografico, in cui avvengono le vicende primordiali dei primi uomini (che son dati in qualche modo come già esistenti) e dei loro dèi.

In questa vicenda storica, che vede svilupparsi in forme diverse e complesse il pensiero religioso e quello cosmologico, e l'impostazione stessa del pantheon e della mitologia, un'interpretazione di carattere evoluzionistico sarebbe certo fuori luogo. Mentre è da ammettere che l'Essere supremo dei primitivi abbia una continuità storica e fenomenologica parziale con l'essere sommo dei pantheon politeistici — nel che si riconosce un particolare privilegio di questa figura della credenza religiosa, che ha accompagnato l'umanità attraverso le più diverse fasi della sua storia culturale, e che quindi ha una universalità cronologica accanto a quella geografica (pur con le note eccezioni) —, bisogna d'altro canto dire che scarse sono le tracce di una sopravvivenza, in età politeistica, delle figure caratteristiche dell'animismo, del manismo, dei « dema » etc., anche se elementi di queste figure restino forse, integrati alle figure del politeismo (si pensi alla qualità « tricksterica » di un Prometeo e di un

[6] Questo mito, come è noto, prefigura, con la lotta degli dei giovani contro il Dio-cielo, il mito esiodeo di Urano.

Hermes — che è però un dio politeistico del mondo attuale, e non un essere attivo solo ai primordii —; si pensi alla qualità animistica di figure, peraltro minori, quali le Ninfe ecc.; quanto alla sopravvivenza dei *dema*, lo Jensen sembra averla troppo facilmente ammessa in figure divine di culture politeistiche più recenti — quali Persefone — sottoposte a una vicenda notevolmente diversa da quella delle divinità inumate e della stessa fanciulla Hainuwele del mito ceramese [cfr. sopra]). Tutto sommato, dunque, le divinità del politeismo sono ben lungi dall'essere la continuazione o l'« evoluzione » dei vecchi spiriti della natura o dei morti, elevati di grado e di rilievo.

Invece, una funzione importante nella formazione del panorama ideologico-spirituale delle culture più progredite e dello stesso politeismo, nonché della speculazione cosmogonica, potrebbe essere riconosciuta, almeno in maniera ipotetica, al cosiddetto complesso culturale « megalitico », che sembra corrispondere a una ondata culturale estendentesi dall'Europa settentrionale e occidentale fino all'Africa settentrionale, all'Asia anteriore e meridionale, ai mari del Sud e all'Estremo Oriente. Le connessioni funerarie, ctonie e « feconde » dei megaliti (megaliti come « seggi delle anime »; o come « appoggi » destinati ad assicurare l'immortalità ai morti e anche la perennità di frutti a sacrifici animali e ecatombi compiute sul luogo; loro rapporto con il culto dei morti e con l'ottenimento della fecondità agraria) si compongono sovente, in maniera difficile a determinarsi ma non forse a intuirsi, con una particolare propensione al cosmico, al mitico-genealogico, cosicché non mancano monumenti megalitici in cui sia visibile un accenno alla fecondità del cielo e della terra, di questi parenti cosmici già presenti nelle cosmogonie più arcaiche, ma destinati a fornire il cardine delle teogonie e cosmogonie delle « alte culture ». Insieme, i megaliti, di cui è talora riscontrabile una connessione astrale (le stele calendariali e commemorative), sono spesso dei « monumenti » nel senso etimologico e forte del termine, dei « ricordi », e accennano a una nuova percezione del tempo, della cronologia, della storia e anche della genealogia (nel che confluisce il loro carattere fune-

rario e « fecondo », per la nota connessione tra antenati e fecondità umana e vegetale): una tendenza che annunzia il pensiero dinastico e l'ideologia regale, e la propensione di questa al « monumentale » (nel duplice senso del « ricordo imperituro e immortalizzante » e del grandioso): e questa ideologia regale è una delle matrici delle percezione della storia, intesa come periodizzazione dinastica. D'altronde, questa periodizzazione dinastica è riconnessa, attraverso il pensiero genealogico, alle vicende cosmogoniche, nelle quali si radica appunto — come mostrano noti esempi polinesiani — l'antichità delle dinastie, discendenti dalle entità cosmiche e divine dei primordii.

Ma torniamo alle « alte culture » e ai loro rapporti — per quanto concerne la vita spirituale — con le culture etnologicamente più arcaiche. La tematica cosmogonica, con le suaccennate connessioni politeistiche, viene ampiamente trattata nelle culture superiori, e si serve volentieri di una quantità di temi più antichi che sviluppa a suo modo. Abbiamo accennato al mito del cielo e della terra come genitori degli dèi e del mondo, un mito già presente, anche in forme altamente mitologizzate e antropomorfiche, presso alcune culture etnologiche (anche se non le più antiche), e di cui si è voluto vedere il centro di diffusione nell'Asia tropicale. Si noti comunque che si tratta di un concetto meno arcaico e diverso rispetto a quello del cielo che, concepito come persona o come elemento cosmico, viene allontanato, innalzato, perché vi sia sulla terra spazio per la vita delle piante e degli uomini. Un altro tema tipico delle cosmogonie delle « alte culture » è quello dell'« uovo cosmico », che dà luogo, con il suo aprirsi, al cielo e alla terra, al sole, in breve: al mondo (ma il tema, anche con riferimento a oggetti analoghi: una conchiglia, una zucca, si ritrova, rispettivamente, in Polinesia e nel Sudan); analogo è il tema del gigante cosmico primordiale. Sono, questi, « temi » o « motivi » mitici (non sono necessariamente veri e completi « miti »), i quali nelle « alte culture » saranno ripresi e « interpretati » dalla speculazione mitico-filosofica (una speculazione che copre interessi religiosi e umani più vasti di quelli che coprirà la cosmologia « scientifica » del pensiero po-

steriore), dalla Grecia alla Mesopotamia, all'India, alla Cina (rispettivamente: Urano e Gaia, l'uovo cosmico « orfico », An-ki [cielo-terra, dei Sumeri e dei Babilonesi], il Purusha [l'uomo primordiale dell'antica speculazione indiana], ancora l'uovo cosmico, Yin-Yang [i due princìpi metafisici e cosmologici nel pensiero cinese], Izanagi e Izanami, P'anku [nelle mitologie giapponese e cinese] etc., fino al germanico Ymir) [7]; temi che quella speculazione interpreterà talora in funzione panteistica e cosmosofica. Tra queste entità, è privilegiata la Terra, con le sue diverse ipostasi, per lo più femminili, nelle culture etnologiche che si usava chiamare a tipo agricolo-matriarcale, e che diventeranno — attraverso le dee di fecondità del mondo neolitico — la Terra Madre (o meglio le varie dee esprimenti più o meno questo concetto, dalla Inanna-Ishtar mesopotamica alle dee anatoliche e a quelle di Creta minoica), in attesa di trasfigurarsi nella gran Madre Natura.

Ora, si deve osservare che questo passaggio da una tematica arcaica a una speculazione a tipo cosmogonico, anzi talora francamente cosmosofico e « filosofico », si osserva già, in forme più o meno embrionali, in quelle culture etnogiche che abbiamo indicato come già avviate (per capacità endogene o per impulsi esterni) allo stadio di « alte culture ». I miti francamente politeistici di varie popolazioni sudanesi contengono anche speculazioni cosmogoniche elaborate (si pensi a un mito come quello yoruba di Olokun e Olurun, rispettivamente dèi del mare e del cielo, e di Odudua e Obatala, coppia primordiale, o della città santa Ife, centro cosmogonico — come centro cosmogonico erano le città sante d'Egitto e di Mesopotamia): e ancora più ne contiene, secondo le interpretazioni della scuola di Marcello Griaule, la complessa simbologia di altre popolazioni più all'interno (Bambara etc.). In Polinesia, le cose sono ancora più chiare, con la locale speculazione, accentrata in santuari locali o promossa da un sacerdozio altamente specializzato, sopra i sommi

[7] Su questi personaggi e miti cosmogonici cfr. U. BIANCHI, *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960 (Serie Universale Studium).

dèi Tangaroa, Tane e Vatea, sopra le entità abissali delle origini (il Po come caos primordiale, e le altre entità « astratte » ma concretissime di senso cosmico quali il Vuoto, l'Odore, la Notte etc.), sopra la coppia primordiale cosmogonica, Rangi-Papa, già ricordata, e soprattutto sopra quella misteriosa figura di I(h)o, che assurge, nella speculazione di qualche centro sacerdotale tahitiano, alla dignità di primo e misterioso principio cosmico secondo una linea di pensiero che l'India con il suo *brahman-atman* e la Cina con il suo Tao renderanno celebri. (E di queste entità primordiali è compito dell'etnologia, non meno che della storia delle religioni, studiare i rapporti con le figure più antiche, e in buona parte diverse, degli Esseri supremi). Né, infine, vi è bisogno di soffermarsi, in un mondo ormai già di « alta cultura », sul complesso sistema politeistico-cosmogonico illustrato (seppure con influenze europee) nel *Popol Vuh* dei Maya, e in altre testimonianze del medesimo ambiente.

« Simbolismo » e rito.

Nei paragrafi precedenti si sono esposte in particolare le concezioni e le credenze, come quelle che meglio fanno risaltare la vita spirituale dei primitivi e le sue motivazioni interiori. Daremo ora qualche notizia degli atti esterni, anzitutto rituali, in cui essa si manifesta, prescindendo da quelli che risultano in maniera sufficiente da quanto già detto.

La mentalità del primitivo, di cui abbiamo messo in rilievo le tendenze « partecipative », è fortemente simbolica, nel senso forte di questo termine. Ogni atto significativo, e già ogni movimento interno, si trova in stretta connessione di contiguità, dunque di « simbolismo », con un'altra realtà, anche se invisibile (*syn-ballein*, giustapporre, far combaciare due parti di un tutto, delle quali perciò l'una indica e « simboleggia » l'altra e rinvia ad essa): e forma privilegiata di simbolismo (in questo senso pieno, e non nel senso svigorito del termine attuale) è dunque il rito. Il quale a sua volta si manifesta in relazione a quelle

inesauribili sorgenti di simbolismo che sono la parola, il gesto l'atto.

La parola.

Abbiamo già accennato alla portata religiosa e simbolica del *mito*, o comunque della *narrazione sacra*: la recitazione della quale, nei tempi e nei luoghi prescritti (p. es. durante la notte, o in certi riti, o durante le feste che rievocano e riattualizzano la sacralità e la pienezza delle origini, come le feste di Capodanno o degli altri periodi critici) assurge a vero e proprio rito, con conseguenze pratiche di intensificazione e rinnovamento della partecipazione all'essere e all'efficacia degli esseri e delle cose primordiali e divine. Nel che i miti e le narrazioni sacre si differenziano dalle narrazioni puramente profane, quali le favole (le quali hanno anch'esse, sovente, un riferimento mitico o rituale, specie in relazione al mondo dell'iniziazione, anche se con prevalente interesse didattico e monitorio o anche lusorio). Importanza grandissima ha anche la *preghiera*, da quelle brevi e spontanee — e spesso di contenuto e stile elevati, anche se connesse con le necessità quotidiane — che si rivolgono all'Essere supremo, fino a quelle che, nel culto animistico, declinano verso lo scongiuro e l'*imprecazione*. La quale si riconnette a sua volta al concetto di magia simpatetica, in quella che è la magia verbale, dipendente sia dal principio imitativo (la parola che prefigura e rappresenta, quindi evoca, crea e definisce una situazione reale), sia dal principio « di contagio », essendo la parola, « dal sen fuggita », parte ancora integrante della persona che la emise, della sua intenzionalità, che intendeva esprimere allorché la emise, nonché del suo potere vitale (p. es. imprecatorio o maledicente). Valore magico viene talora conferito anche alla *recitazione* dei miti, secondo quanto detto più su. Tuttavia, la parola è definitoria anche al di fuori di un vero e proprio contesto magico — cioè di quella che si chiama la « magia della parola » —, e ciò soprattutto laddove si tratti di parole dette in

contesto di solennità, sopratutto di una solennità definitoria quale è quella dei primi decreti emessi dagli esseri primordiali, quando crearono il mondo e definirono le condizioni d'esistenza dell'umanità. In questi casi, non è la « magia della parola » che vale, ma la solenne irreversibilità del cominciamento, di ciò che fu detto-fatto ai primordii [8]. Molti miti sull'origine della morte come causata dall'errata — anzi, inversa — trasmissione di un messaggio dell'Essere supremo annunziante agli uomini l'immortalità (come in qualche mito sud-africano) rientrano sotto questo aspetto, pur riconnettendosi al tema generale, di ben più vasta e varia portata, del destino mortale umano come causato da colpa ed errore. Del resto, anche nei racconti relativi alla trasmissione errata del messaggio di immortalità, è essenziale, per intenderne il senso, identificare il motivo di questo errore, che spesso consiste in una colpa del messaggero; altri interventi verbali preannunzianti e quasi sanzionanti il destino mortale degli uomini in contrasto con le intenzioni dell'Essere supremo, sono quelli che conseguono, in alcuni miti nord-americani di aspetto dualistico, all'intervento perturbatore del Coyote, agli inizi della vita umana.

Riti di confessione. La formula. Il nome.

Alla parola fa anche riferimento la tecnica di molti riti di *confessione* delle trasgressioni delle norme etiche e cerimoniali presso le popolazioni etnologiche. L'espressione verbale della colpa è innanzitutto una manifestazione di questa, che rende possibile il superamento dell'*impasse* o della crisi che solitamente dà occasione alla confessione. Con questa « manifestazione », il colpevole rende palese, « dichiara » e riconosce ciò che egli, a danno suo e, in qualche modo, anche altrui, teneva occulto o lasciava che fosse occulto. Con la declaratoria, la colpa

[8] Tanto è vero che lo stesso principio si applica, in alcuni miti di creazione, al « fare » del creatore (o del demiurgo suo rivale), dalle cui mani escono, ormai irreformabili, anche zoppi, ciechi, etc.

viene riconosciuta, individuata e denunziata nella sua esistenza da chi solo può conoscerla, o sospettarne l'esistenza (quando si tratti di colpe non intenzionalmente commesse).

Questo stanare il male dall'occulto è condizione perché ne vengano rimossi gli effetti, e le cose possano riprendere il loro corso normale (tipica occasione di confessione sono le difficoltà del parto, o la sterilità, la malattia, le intemperie atmosferiche o la caccia, o una cerimonia). Anche il fatto che l'oggetto della confessione presso i primitivi concerna più che tutto le trasgressioni sessuali, che sono segrete (e che in tanto sono riconosciute dal colpevole in quanto erano dissimulate), mostra che lo scopo della confessione è in questi casi anzitutto declaratorio, appunto quello — in un senso vicino al giuridico — di « confessare », cioè riconoscere una colpa. Altro aspetto sottolineato dalla prevalenza delle colpe sessuali nella confessione delle popolazioni etnologiche, è che queste colpe, a differenza di altre, non si risolvono tanto in conseguenze esterne (come le trasgressioni patrimoniali etc.), quanto concernono la persona come tale, e quindi dànno luogo, prima che a compromessi da convenirsi in sede di riparazione, a un atto di àmbito del tutto personale quale appunto la confessione. È quindi lecito dire che questa, presso i primitivi, per la sua funzione declaratoria, tocchi d'appresso, in un modo o nell'altro, il momento intenzionale, e quindi abbia, o possa avere, un riferimento etico, nonostante l'aspetto eliminatorio, di apparenza (o anche di sostanza) più materiale che spesso la pratica riveste, e del quale sarà subito parola. Tanto più che la confessione avviene talora nel contesto della credenza e del culto dell'Essere supremo, garante e vindice dell'ordine etico e delle norme tribali. Come si è accennato, la finalità declaratoria della tecnica della confessione presso i primitivi può materializzarsi in una funzione espulsiva, o, come la chiama il Pettazzoni (che studiò la confessione dei primitivi sotto un profilo troppo esclusivamente « magico »), « espressiva » nel senso etimologico del termine. Si tratterebbe allora di un atto della « magia della parola », per cui la colpa viene verbalmente evocata, attualizzata e quindi eliminata in quanto

espressa. Ma anche nei casi in cui il rituale ponga in particolare evidenza un aspetto di questo genere, resta a dimostrare che il procedimento corrisponda soltanto a un semplice automatismo di causa-effetto (evocazione-eliminazione), su null'altro fondato che sull'automatismo magico, e che invece non « rinforzi » o « simboleggi » (sia pure nel senso forte di questo termine, sopra chiarito) l'atto della confessione nella sua primaria essenza declaratoria; e ciò anche nel caso in cui chi confessa non si limiti a pronunziare parole, ma compia atti concomitanti, quali gettare via oggetti che quasi materializzano la colpa eliminata (un procedimento, quest'ultimo, che richiama una quantità di altre pratiche apotropaiche o di altro genere (giuramenti etc.) il cui significato espressivo « simbolico » (nel senso forte del termine) e psicologico-emozionale non si risolve affatto in una pura pratica di magia simpatetica).

Varia e divergente, e inserita in una quantità di occasioni diverse, è anche la tipologia della *formula*, che ha anch'essa un valore « simbolico » essenziale, nel che (e non in banali motivazioni magistiche) risiede la ragione della sua sacrale inviolabilità; parimenti « protetto » e garantito è il *nome*, che rappresenta e identifica la persona, e la cui pronunzia è quindi oggetto di interdizioni, talora di segreto, o comunque di norme di rispetto e di buona creanza. Su un piano magico, la formula, se male adibita, può sortire anche effetti opposti a quelli desiderati; e il nome può essere oggetto, non meno che le altre pertinenze della persona, di pratiche magiche aggressive da parte di gente ostile.

Il gesto. Mimica, mascheratura e danza.

Sorgente e insieme effetto di pensiero simbolistico — e, prima ancora, di spontanee manifestazioni simbolistiche — è il *gesto*, senza che, anche qui, si debba ricorrere necessariamente a interpretazioni crassamente magistiche. Il gesto è infatti solidale di atteggiamenti interni che possono implicare la maggiore

varietà di rapporti con il reale. Anzi, nella spontaneità del gesto, che manifesta e, a suo modo, anticipandolo, realizza e « simboleggia » il desiderio e l'intenzione, si deve riscontrare, più che nelle spiegazioni a tipo razionalistico di Frazer (vd. sopra), la sorgente *anche* dell'atteggiamento magico.

Il gesto, evolvendo verso la *mimica*, crea una delle fonti principali del ritualismo, che, come si è detto, è espressione privilegiata del comportamento simbolico. La mimica si manifesta in atteggiamenti quali la *mascheratura*, le danze *mimiche*, il dramma, che tutte accennano una partecipazione simbolica, volumente (anche se talora inconsciamente, già all'inizio del rito o durante il suo culmine) « mistificata », ad esseri ed avvenimenti del sovrumano; una partecipazione peraltro che mette l'uomo in contatto « simbolico », cioè altamente reale, con quanto è sopra o fuori di lui (il mondo degli esseri primordiali — come nei riti delle società segrete africano-occidentali —, quello degli animali — come nei riti dei cacciatori primitivi, etc.), facendogli superare, a scopo rituale e in via transitoria, quella barriera di « livello » che da tali esseri lo separa: dandogli cioè una esperienza mistica, nella quale egli, in qualche modo, impersona gli esseri di là, o se ne lascia impersonare.

Il sacrificio. I riti di passaggio.

Ma accanto al gesto che « rappresenta », il gesto che « fa »: l'« azione sacra » per eccellenza, quella che i Greci e i Romani indicavano con il semplice termine di « fare » (*rhezein, telein, facere*), vogliamo dire il *sacrifizio*. Di questo fenomeno così centrale nella storia religiosa è difficile dare una definizione o anche una descrizione esaurienti, tante essendo le sue forme, anzi (per essere ancora più prudenti), tanti essendo i fatti e le pratiche che vengono denominate con questo termine. In senso generico, si può intendere come sacrifizio l'alienazione (anche se parziale o simbolica) di un bene (animale, umano, vegetale), che viene attribuito al mondo trascendente, e quindi « sacraliz-

zato » (il che poi permette, attraverso la partecipazione degli aventi diritto, la sacralizzazione dei medesimi). Naturalmente, tutto questo va inteso in maniera differente nelle differenti forme di vita religiosa e nei rispettivi quadri concettuali e *habitus* pratici. Presso i primitivi, si va dalle offerte primiziali (vegetali; più tardi, presso i pastori, del latte primaverile) all'Essere supremo e al signore della selva o degli animali (altra volta si tratta del cranio e delle ossa lunghe degli animali uccisi e così « ricostruiti), fino alle ripetute offerte vegetali e animali (dagli animali da cortile alle capre, nelle culture africane a tipo agricolo, fino al bestiame bovino ed equino, nei più solenni sacrifizi pastorali, fino al tipico animale dei mari del Sud, il maiale), che costellano l'attualità religiosa delle popolazioni etnologiche di cultura alquanto più evoluta e che hanno come frequente oggetto — oltre all'Essere supremo, specie presso i pastori — il petulante mondo degli spiriti, o i morti e gli antenati, mentre altra volta si inseriscono in quelle cerimonie rievocative delle antiche divinità *dema* che originarono le piante e gli animali nutritivi, nelle culture di bassi piantatori, secondo l'analisi di Jensen sopra riferita.

Se gli adempimenti rituali hanno talora degli effetti transitori, o meglio periodici (per la tendenza alla replicazione, nei tempi opportuni), essi hanno talaltra degli effetti definitivi.

I riti con efficacia definitiva sono essenzialmente i cosiddetti « riti di passaggio »; i quali, secondo una estensione non ingiustificata del termine, possono ricoprire sia quei riti che accompagnano le varie fasi della vita umana, dai riti della nascita a quelli dell'iniziazione, delle nozze, della morte, sia quelli che accompagnano le varie scadenze del tempo sacro (calendario rituale), sia altri fenomeni ancora di carattere « iniziatico » (accesso in società segrete), o di altro genere, come quelli che si riferiscono al « passaggio » in senso materiale (ma sempre sacrale), cioè l'accessione al santuario o a località comunque consacrate.

Lasciando a più tardi tutto ciò che si riferisce alle iniziazioni vere e proprie, diciamo anzitutto che il « ciclo della vita umana » è accompagnato presso le civiltà primitive da adempi-

menti che sottolineano l'accesso alle successive qualificazioni. Particolare interesse — come profonda testimonianza di vita spirituale — hanno i *riti funebri*, varii nella loro forma esterna, e varii anche per quanto concerne il loro contenuto interiore, anche in rapporto alle diverse concezioni sulla sorte dell'anima — o delle anime — nell'aldilà. In linea generale, si osserverà come i funerali, tra i loro scopi, abbiano quello essenziale (comune con le pratiche relative al *lutto*) di distaccare ritualmente, di « congedare » il morto, associandolo parimenti alla sua nuova comunità; che peraltro, come si è osservato a suo luogo, mantiene spesso forti legami con il mondo di qua, soprattutto attraverso i vincoli della comunanza di sangue. Forte è il sentimento della lontananza, dell'appartenneza dei morti a un altro mondo, di là da un confine che non si può superare, e che l'uomo stesso non desidera di veder superato, anche se talora tenti di farlo, del resto invano. Si può ricordare l'umanissimo mito nordamericano di Manabozho, cui i maligni *manitu* terrestri uccidono il fratello: quando questi si ripresenta, come ombra, all'afflitto Manabozho, questi lo respinge con gesto accorato ma deciso: egli appartiene ormai, qualunque cosa e comunque sia avvenuta, al mondo di là. Si ricorderanno anche i miti che esprimono, presso i primitivi, soprattutto presso gli Indiani del Nord-America, il « tema » di Orfeo ed Euridice; come anche i viaggi compiuti nell'aldilà da personaggi a tipo demiurgico (come sono alcuni eroi culturali), per procurare, con tentativo frustrato da un banale incidente, l'immortalità: tale il leggendario Maui della mitologia polinesiana. Altra volta, come si è detto a suo luogo, l'immortalità è stata invece perduta agli inizi, per colpa o malaugurato incidente. Ciononostante, le prospettive per l'aldilà sono per le civiltà etnologiche senz'altro migliori che per l'uomo comune della più parte delle « alte culture » del mondo antico. Ciò dipende dalla qualche familiarità che, a titoli diversi, lega nelle culture etnologiche l'uomo agli esseri che hanno potere nell'aldilà, siano essi l'Essere supremo, o gli antenati, o le divinità ctonie; e non si ignora neppure, come si diceva, una sorte celeste dell'anima, già nelle culture più arcaiche.

Le iniziazioni.

Le *cerimonie*, le *classi* e le *società iniziatiche* sono di estrema importanza per le società primitive, soprattutto per le più arcaiche. Si può dire che in queste l'uomo, il singolo, di sesso maschile, venga addirittura rifatto, o *simpliciter* « fatto », dall'iniziazione, che lo rende persona e membro del gruppo sociale, e insieme atto alla fondazione di una famiglia.

Nelle civiltà più arcaiche del mondo etnologico, che sono le civiltà dei cacciatori e raccoglitori primitivi (Pigmei africani, Australia etc.), esiste l'iniziazione come aggregazione del giovane alla società degli uomini, dei cacciatori, che sono qualificati ad affrontare la vita con tutte le sue incombenze. L'iniziazione, che talora avviene per gradi, è al centro delle istituzioni religiose e sociali di questi popoli, fortemente collegata con la religione dell'Essere supremo, che la fondò (la « società di Tore », presso i Pigmei africani), ed è l'esperienza centrale dell'esistenza di un individuo: essa ha al medesimo tempo una rilevanza sociale, perché ad essa — almeno in certe culture non arcaicissime — è interessato tutto il gruppo tribale, il quale determina le norme dell'iniziazione, e le esegue direttamente attraverso iniziatori e « padrini »; così come funzione inter-tribale hanno in tali culture (Australia centrale) quegli anziani, quegli esperti, che conservano e aggiornano le istituzioni iniziatiche e matrimoniali. Nella cerimonia di iniziazione si concentra comunque quanto di più sacro e di proprio ha la società primitiva; quanto di più esoterico essa possiede non solo nei confronti degli estranei, ma anche dei propri membri meno qualificati, quali sono, in una società di cacciatori, le donne e i bambini, cioè gli esseri cui l'iniziazione non si rivolge, o che — nel caso dei bambini — non la hanno ancora subìta. Il segreto iniziatico è la prima caratteristica che si impone, quando si tratta di considerare da vicino questi riti. Esso infatti permette di graduare con il mezzo più efficace l'accessione ad essi. Essendo la iniziazione un rito di passaggio, è necessario che chi l'ha subìta sia su un gradino, in uno *status* diverso da chi non l'ha affrontata. Il segreto è qui un aspetto di quel triplice seguito

di momenti, distacco dallo *status* precedente (cioè profano), temporanea messa in margine, finale aggregazione a un nuovo *status*, che è essenziale nell'iniziazione e in ogni rito di passaggio. Con il distacco dal gruppo dei non iniziati, infatti, non può non realizzarsi una « sfasatura » dell'iniziato rispetto ad essi, una diversità che solo l'empietà potrebbe colmare: una diversità che si riflette precisamente nell'esperienza iniziatica subìta, la quale non può non essere segreta, cioè non partecipabile, nemmeno sul piano della conoscenza, come non lo è sul piano della attuazione reale. Senza segreto iniziatico non c'è mistero, e non c'è qualificazione misterica, non c'è iniziazione. Tradire il segreto iniziatico, profanarlo, è distruggerlo, non solo perché il segreto dà una qualità e una qualificazione, con le relative capacità che vengono comunicate all'iniziando: ma perché il segreto *è* il mistero, è l'iniziazione, è la qualità di iniziato. Il rito iniziatico, del resto, con i suoi *drómena, legómena, deiknymena* (le « cose fatte, dette, mostrate » cioè i riti, le formule, le rappresentazioni rituali — come ad Eleusi) provvede a *telèin* l'iniziando, a « farlo », a far sì che egli « diventi ciò che è », o meglio, ciò per cui è nato.

Questi concetti emergono chiaramente, p. es., da un mito di una tribù tra le più arcaiche d'Australia, la tribù dei Kurnai (Australia sud-orientale). L'Essere supremo — essi narrano — viveva un tempo presso i Kurnai, cui aveva insegnato a vivere e a costruire gli attrezzi necessari, e cui aveva dato i nomi personali ereditarii (il nome *è* la persona e costituisce la sua individualità). Aveva un figlio chiamato Tundun, che è l'antenato dei Kurnai. L'Essere supremo istituì il *jeraeil*, cioè il rito di iniziazione, che era diretto da Tundun: questi fece gli strumenti che sono designati dal nome suo e di sua moglie; essenzialmente, questo strumento è il rombo, appunto detto *tundun*, tavoletta legata a una cordicella che produce roteando un suono misterioso per i non iniziati. Una volta uno tradì i segreti del *jeraeil*, rivelandoli alle donne, e ciò provocò l'ira dell'Essere supremo, che mandò un fuoco che riempì tutto lo spazio tra la terra e il cielo; gli uomini impazzirono dalla paura e si trafissero tra di loro, i padri uccidendo i figli, i mariti le mogli. Dopo un'inondazione, che colmò la misura, solo alcuni sopravvissero e diventarono antenati dei Kurnai e origine dei *totem* che attualmente classificano questo popolo. Da quel tempo la conoscenza del *jeraeil* e dei suoi misteri è trasmessa di padre in figlio, come pure il castigo per chi inde-

bitamente li riveli: castigo che consiste nell'essere distrutti dal fuoco o uccisi da coloro che sono depositari delle leggi.

Come si vede, la rottura del segreto ha una sanzione divina e una umana (per quanto riguarda l'esecuzione, perché il fondamento della prescrizione è divino e sacrale in ogni caso). E la primitiva rottura del segreto causò una catastrofe cosmica e sociale, una fine del mondo, per quanto non definitiva né completa. E la stessa fine del mondo sul piano dell'attualità, cioè la fine della società e dell'individuo, si ha quando anche oggi il segreto venga indebitamente rivelato. Una società Kurnai senza iniziazione — e quindi senza segreto iniziatico — sarebbe una società disintegrata, senza senso né fondamento né riferimento: una società profanizzata, privata di quella struttura che garantisce non solo la sopravvivenza fisica, ma la sopravvivenza culturale e spirituale: che permette all'uomo di essere ciò che egli profanamente non è.

Come risulta da questo mito, l'Essere supremo ha una parte essenziale nei riti iniziatici delle società più arcaiche, o direttamente, o attraverso un suo rappresentante, che ha volta a volta caratteristiche di demiurgo sovraumano, come il Daramulan di un altro noto mito del sud-est australiano, o di antenato, come il Tundun sopra citato, ovvero il Kuksu che dà nome a una società iniziatica affine presso alcuni popoli di cultura arcaica della California. È frequente, nella mitologia così come nell'attualità iniziatica, il tema della morte simulata e della nuova esistenza conferita all'iniziando, che quindi viene restituito, iniziato, a nuova vita (e talora l'iniziazione è in realtà pericolosa, tanto che nuove tecniche, narrano i miti, e nuovi iniziatori hanno dovuto in certi casi esser sostituiti agli antichi).

Tra l'altro, oltre a prove varie di sopportazione, l'iniziazione implica spesso una *operazione cruenta* o addirittura una mutilazione rituale, dalla ablazione o frattura degli incisivi, come in Africa (fin da età preistoriche) e in Australia, alle diverse forme della circoncisione (in questi medesimi continenti). Ma, in linea generale, anche questa mutilazione è o può essere in rapporto, oltreché con la prova di sopportazione, con il concetto di « segno », e forse anche con l'idea che l'iniziazione a suo modo crea, dà nuova forma, all'iniziando; al punto che in certi miti (Arunta, Australia centrale) l'atto e la

tecnica iniziatiche sono adibite dagli spiriti ancestrali proprio allorché essi creano l'umanità, iniziando, cioè « operando », in qualche modo dando forma, con il rituale coltello di selce, ad esseri umani allo stato larvale da essi incontrati [9].

A differenza di quanto avviene nelle culture di cacciatori, ove il riferimento culturale-sociale dell'iniziazione è in prima linea e concerne gli uomini, nelle società « matriarcali » esiste un'iniziazione femminile, collegata peraltro primariamente con l'accessione della giovane alla capacità generativa; talora si dànno, parallelamente, nelle stesse culture, iniziazioni maschili che sottolineano questo medesimo punto. In tali civiltà, a forte tinta animistica, è peraltro frequente anche l'iniziazione alle *società segrete* maschili, collegata con credenze e riti mimici a tipo animistico (*maschere*).

Le persone sacralmente qualificate. La divinazione. I « profeti ».

Così come vi sono riti che costituiscono chi ne beneficia in uno stato definitivo, altrettanto vi sono persone addette in maniera definitiva a certe forme del culto. Ciò non avviene nelle culture più primitive (ove peraltro sussiste la possibilità di specializzazioni rituali); vero è che la figura dello *sciamano* (della quale è già stata parola) può rivestire una notevole antichità etnologica, così come il *medicine-man* delle culture nordamericane, connesso con credenze e riti a sfondo teistico o dinamistico. Condizionato al mondo animistico-manistico-feticistico (ma tutt'altro che tagliato fuori dal rispetto dei poteri dell'Essere supremo) è lo *nganga* (il *fétícheur*) delle culture nere del Golfo di Guinea, che si occupa di feticci, di contro-magie (cioè di pratiche atte a neutralizzare la magia aggressiva dei malvagi) e anche di divinazione (anch'essa — in questo ambiente — con prevalente riferimento animistico). Altre incombenze di

[9] Concezioni e finalità più o meno comparabili forse anche nel *tatuaggio* (che spesso è — però — solo provvisorio e quindi legato all'occasione festiva) e nelle *deformazioni* corporee (cranio).

personaggi qualificati in questo medesimo ambiente sono quelle connesse con i *culti di possessione*, i cui aderenti costituiscono vere categorie e società, individuate dallo spirito che possiede i rispettivi aderenti; tali culti di possessione hanno allora un fondo animistico; altrove, invece, più qualificata in senso individualistico, la possessione e il culto della medesima rientrano nel fenomeno dello sciamanismo, senza che neppur questo esaurisca le possibili forme della possessione, fenomeno certo arcaico e di vari riferimenti storico-religiosi. Riferimenti magistici qualificano categorie tipiche di specialisti del culto in Australia, ed entrano, almeno come una componente, nella tipica figura africana del « facitore di pioggia ». Della funzione sacrale del *re sacro*, in parte collegato con la figura del facitore di pioggia, si è già parlato. Collegati con il mondo degli spiriti, ma anche con quello dell'Essere supremo, sono infine i « profeti » di alcune culture africane (come del resto i *medicine-men* sopra ricordati), i quali si prolungano talora (pur in mutate e complicate circostanze acculturative) nella figura di questo o quel fondatore di culti « nativistici » (o profetico-salvifici), movimenti, più o meno recenti, a tipo sincretistico (talora semplicemente xenofobi e restauratori), annunzianti mutamenti e ritorni palingenetici o esiti millenaristici a beneficio delle rispettive razze.

Bibliografia

« *Mentalità primitiva* »

W. WUNDT, *Völkerpsychologie. Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, Lipsia 1900 ss.

FR. BOAS, *The Mind of Primitive Man*, New York 1911.

L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Parigi 1910. (9ª ed. 1928).

Id., *La mentalité primitive*, Parigi 1927.

Id., *Les carnets*, Parigi 1949.

O. LEROY, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Parigi 1922.

K.L. BELLON, *Autour du problème de la mentalité primitive*, in « Anthropos » 1939, p. 121 ss.

W. KOPPERS, *Lévy-Bruhl und das « prälogische » Denken der Primitiven*, in « Hochland » 44 (1951), 1, p. 69 ss.

E.F. PODACH, *Zum Abschluss von L. Lévy-Bruhls Theorie über die Mentalität der Primitiven*, in « Zeitschrift für Ethnologie » 76 (1951).

P. RADIN, *Primitive Man as a Philosopher*, New York-Londra 1927.

G. VAN DER LEEUW, *La structure de la mentalité primitive*, Parigi 1932.

Id., *L'homme primitif et la religion*, Parigi 1940.

R. CANTONI, *Il pensiero dei primitivi*, Milano 1941. (2ª ed. 1963).

R. THURNWALD, *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren*, Berlino 1951.

M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Parigi 1952.

CL. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Parigi 1963.

Visione del mondo

A. LANG, *Custom and Myth*, Londra 1884.
L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar 1898.
K.T. PREUSS, *Die geistige Kultur der Naturvölker*², 1923.
F. GRAEBNER, *Das Weltbild der Primitiven*, Monaco 1924.
W. SCHMIDT, *L'anima dei primitivi*, Roma 1931.
W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949.
PL. TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, Parigi 1949.
M. GRIAULE, *L'image du monde au Soudan*, in « Journ. de la société des africanistes » 19 (1949), p. 81 ss.
W. JUNGE, *Das Weltbild des Urwaldnegers*, « Tribus, Jb. des Linden-Museums Stuttgart », 2-3 (1952-53).
F. HERRMANN, *Symbolik in den Religionen der Naturvölker*, Stoccarda 1961.
V.L. GROTTANELLI (ed.), *Ethnologica*, Milano 1965.

Religioni dei primitivi

E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londra 1872.
A. LANG, *The Making of Religion*, Londra 1898. (3ª ed. 1909).
A. LE ROY, *La religion des primitifs*, Parigi 1909. (7ª ed. 1925).
Atti delle *Semaines internationales d'Ethnologie religieuse 1912, 1913, 1923, 1925, 1929.*
R. OTTO, *Das Heilige*, Breslavia 1917.
R.H. LOWIE, *Primitive Religion*, New York 1924.
H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, Parigi 1922-25.
W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster Westf. 1930 (trad. it.: *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1948).
A.C. BLANC, *Il sacro presso i primitivi*, Roma 1945.
G. KOPPERS, *La religione dell'uomo primitivo*, Milano 1947.
M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Parigi 1949.
Id., *Das Heilige und das Profane*, Amburgo 1957.
B.A.G. VROKLAGE, *Algemene Inleiding en de Godsdienst der Primitieven*, Roermond en Maaseik 1949.
AD. JENSEN, *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951.
P. RADIN, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, « Albae Vigiliae » NF, XI, Zurigo 1951.

B. Bernardi, *Le religioni dei primitivi*, Milano 1953.
L. Vannicelli, *La religione e la morale dei Cinesi*, Napoli 1955.
J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*, Einsiedeln-Zurigo-Colonia 1956.
J. Haekel, *Zum heutigen Forschungsstand der histor. Ethnologie*, in « Die Wiener Schule der Völkerkunde », Vienna-Horn 1956.
R. Boccassino, *Etnologia religiosa*, Torino 1958.
Id., *La religione dei primitivi*, in « Tacchi-Venturi », Storia delle religioni, 5ª ed. Torino 1962, I, p. 55 ss., con bibliografia (ma si veda anche la 6ª ed., in stampa, diretta da G. Castellani).
U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, « Collana Universale Studium », nr. 56. Roma 1958.
G.E. Swanson, *The Birth of the Gods*, 1960.
M. Banton (ed.), *Anthropolog. Approaches to the Study of Religion*, Londra (1963-)1966.
C.A. Schmitz (ed.), *Religionsethnologie*, Frankfurt (M) 1964.
E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.

Essere supremo

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster in Westf. 1912-1955 (del I vol., metodologico, v'è una seconda edizione, comprendente la storia degli studi).
R. Pettazzoni, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922.
P. Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, Londra 1924. (2ª ed. « Ethnogr. Museum Basel » 1954).
H. Pinard de la Boullaye, *L'origine du monothéisme*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 17 (1925), p. 257 ss.
N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Lipsia 1926.
G. Van der Leeuw, *Die Struktur der Vorstellung des sog. Höchsten Wesens*, « Archiv f. Rel. Wissensch. » 29 (1931), p. 79 ss.
M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, Mödling (Vienna) 1931, 1937.
P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, in « Mém. Institut Colon. Belge », II, 3, Bruxelles, 1950.
Id., *Die Negrito Asiens*, II, 2, Mödling (Vienna) 1957.
A. Brunner, *Vom Gottesglauben primitiver Völker*, in « Stimmen der Zeit » 147 (1950), p. 93 ss.
H. Kühn, *Das Problem des Urmonotheismus*, Akad. Wissensch.

Mainz, Abh. Geistes- und soz. Wiss. Kl. 1950, nr. 22, Wiesbaden 1950.
E.W. Smith (ed.), *African Ideas of God*, Londra 1950.
P. Schebesta, *Das Problem des Urmonotheismus*, in « Anthropos » 49 (1954).
R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955.
Id., *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.
Id., *Das Ende des Urmonotheismus*, « Numen » 1959.
L. Vannicelli, *Il teismo dei Miao*, « Lateranum » 1964.
E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956 (rist. 1962).
P. Schebesta (ed.), *Le sens religieux des primitifs*, Parigi 1963.

Eroe culturale. Demiurgo-mariuolo

K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlino 1905.
A. Van Deursen, *Der Heilbringer* (... *bei den nord-amer. Indianern*), Groninga-L'Aia 1931.
C.G. Jung, K. Kerényi, P. Radin, *Der göttliche Schelm, Ein Indianischer Mythen-Zyklus*, Zurigo 1954.
H. Tegnaeus, *Le héros civilisateur*, Uppsala 1950.
U. Bianchi, *Il dualismo religioso, Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958.

Cosmogonie. Miti di origini

A. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie*, Lipsia 1881.
F. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Lipsia 1893.
L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, I, Berlino 1904.
Id., *Mythologie de l'Atlantide*, Parigi 1949.
O. Dähnhardt, *Natursagen*, Lipsia 1907.
H. e Th.W. Danzel, *Sagen und Legenden der Südsee-Insulaner*, Hagen-Darmstadt 1923.
A.W. Nieuwenhuis, *Die Sintflutsagen als kausal-logische Natur-Schöpfungsmythus, Festschrift W. Schmidt*, 1928, p. 515 ss.
J.G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Parigi 1931.
R.W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, Cambridge 1933.

L. Walk, *Die Verbreitung des Tauchmotivs*, « Mitteil. anthrop. Gesellsch. Wien » 62 (1933).
H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrik. Völker*, Berlin 1936.
Id., *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955.
W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tubinga 1942.
Fr.K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japan. Mythologie*, Friburgo (Sv.) 1946.
E.W. Count, *The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to Time Correlation in North-Eurasiatic and North American Mythology*, in « Selected Papers of the XXIXth. Intern. Congress of Americanists », Chicago 1952, p. 55 ss.
U. Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, « Collezione Universale Studium », nr. 69, Roma 1960.

Mito

F. Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, 1881.
A. Lang, *Myth, Ritual, and Religion*, Londra 1901.
Br. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, « Psyche Miniatures, General Series » 6 (1926).
S.H. Hooke, *Myth and Ritual*, Oxford 1933.
C.G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Lipsia 1941.
R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, Torino 1948 ss.
M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Parigi 1949.
J.L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos*, Vienna 1954.
M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Parigi 1957.
Id., *Aspects du mythe*, Parigi 1963.
H. Baumann, *Mythos in ethnologischer Sicht*, in « Studium Generale » 12 (1959).
C.A. Schmitz, *Die Problematik der Mythologeme « Hainuwele » und « Prometheus »*, in « Anthropos » 55 (1960), p. 215 ss.
J. de Vries, *Forschungsgesch. der Mythologie*, Friburgo Br.-Monaco 1961.
J. Henninger, *Le mythe en ethnologie*, in « Dictionn. de la Bible » di L. Pirot, Supplém. VI, col. 225 ss.

Anima. Animismo

E.B. TYLOR, *Primitive Culture*, Londra 1872.
E.B. TYLOR, *Limits of Savage Religion*, in « Journ. Anthrop. Institute » 21 (1891), p. 283 ss.
B. ANKERMANN, *Totenkult und Seelenglaube bei afrikan. Völker*, in « Zeitschr. f. Ethnologie » 47 (1915), p. 89 ss.
Id., *Afrikanische Wild- und Buschgeister*, « Zeitschr. f. Ethnologie » 70 (1939).
E. SPRANGER, *Die Magie der Seele*, Tubinga 1947.
J. HAEKEL, *Die Vorstellung vom zweiten Ich in den amerik. Hochkulturen*, « Wiener Beiträge » 9 (1952).
O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, Wiesbaden 1954.
O. FALSIROL, *Indagini sull'animismo primitivo*, I, *L'anima immagine*, Verona 1953.
Id., *Problemi omerici di psicologia e di religione alla luce dell'etnologia*, Napoli 1958.

Dinamismo. « Mana »

R.R. MARETT, *Preanimistic Religion*, in « Folklore » 11 (1900), p. 161 ss.
Id., *The Threshold of Religion*, Londra 1908.
J. RÖHR, *Das Wesen des Mana*, in « Anthropos » 14-15 (1919-20), p. 97 ss.
F.R. LEHMANN, *Mana*, Lipsia 1922 (v. ora in *Festschr. Baetke* p. 215 ss.)
A.M. HOCART, *Mana*, in « Man », 1914, p. 46 ss. e 1922, p. 79 ss.
E. ARBMAN, *Seele und Mana*, in « Archiv f. Rel. Wissensch. » 29 (1931), p. 293 ss.
O. FALSIROL, *Personalismo del Mana*, « Riv. di Etnografia », 4 (1950), p. 1 ss.
G. KOCK, *Die evolutionistische Manatheorie und ihre Kritik*, in « Ethnos » 15 (1951).

Sciamanismo

U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, (FF Communications), Helsinki 1938.
M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Parigi 1951.

I. PAULSON, A. HULTKRANTZ, K. JETTMAR, *Les religions arctiques et finnoises*, Parigi 1965.

Animalismo

G. FOSTER, *Nagualism in Mexico and Guatemala*, « Acta Americana », 2, 1-2 (1944).
H. BAUMANN, *Das Tier als Alter Ego in Afrika*, « Paideuma » 5 (1952), p. 167 ss.
H. STRAUBE, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, Wiesbaden 1955.
H. FINDEISEN, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne*, Stoccarda 1956.

Totemismo

J.G. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, Londra 1910.
E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Parigi 1912.
S. FREUD, *Totem und Tabu*, Lipsia-Vienna-Zurigo 1912.
O. FALSIROL, *Il totemismo e l'animalismo dell'anima*, Napoli 1941.
H. PETRI, *Kulttotemismus in Australien*, « Paideuma » 4 (1950).
J. HAEKEL, *Der heutige Stand des Totemismusproblems*, « Mitteil. anthrop. Gesellsch. Wien » 132 (1953) p. 33 ss.
CL. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Parigi 1962.

Culti agrarii

A.E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stoccarda 1948.
G. HATT, *The Corn Mother in America and in Indonesia*, in « Anthropos » 46 (1951), p. 853 ss.
F. HERRMANN, *Die religiös-geistige Welt des Bauerntums in ethnolog. Sicht*, « Studium Generale » 11, 7 (1958), p. 434 ss.

Magia

A. LANG, *Magic and Religion*, Londra 1901.
J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3ª ed. Londra 1911-15 (ed. abbreviata Londra 1922; nuova ediz. di TH. GASTER, N. York 1959).
H. HUBERT e M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les*

sociétés australiennes, in « Mél. d'hist. d. rel. », Parigi 1912, p. 189 ss. (1ª ed. 1904).
E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948 (2ª ed. 1958).
G. Róheim, *Magic and Schizophrenia* (*1. The Origin and Function of Magic, 2. Fantasies and Dreams in Schizophrenia*), Intern. Universities Press 1955 (interpretazione psicoanalitica della magia).
E.E. Evans-Pritchard, in « Africa » IV, p. 22 ss. (distinzione tra le due magie).

Morte e aldilà

K.Th. Preuss, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*, Tubinga 1930.
D.C. Fox, *Labyrinth und Totenreich*, « Paideuma » I (1940), p. 381 ss.
Fr. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen*, Monaco 1950.
H. Abrahamsson, *The Origin of Death. Studies in African Mythology*, Uppsala 1951.

Preghiera

Fr. Heiler, *Das Gebet*, Monaco 1918.
Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker u. das Christentum*, Leida 1949.
Id., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Monaco 1950.
A.M. Di Nola, *La preghiera dell'uomo*, Parma 1957.

Sacrificio

A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in « Festschrift W. Schmidt », Vienna 1928, p. 231 ss.
W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, « Wiener Beiträge f. Kulturgesch. u. Linguistik », 4 (1936).
W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei den innerasiat. Pferdezüchtervölker*, in « Ethnos » 7 (1942), p. 127 ss.
A. Closs, *Das Versenkungsopfer*, « Wiener Beiträge f. Kulturgesch. u. Linguistik », 9 (1952), p. 66 ss.
A. Vorbichler, *Das Opfer*, Mödling (Vienna), 1956.

Sacerdozio

A. FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, Stoccarda 1939.
E.O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood*, Londra 1955.

Regalità sacra

S. LAGERKRANTZ, *The Sacral King in Africa*, in « Ethnos » 1944.
La regalità sacra, Leiden 1959.

Riti di passaggio. Iniziazione. Circoncisione. Interdizioni rituali etc.

A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Parigi 1909.
R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, I, Bologna 1926.
FR. LEHMANN, *Die polynesischen Tabusitten*, Lipsia 1930.
AD.E. JENSEN, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölker*, Stoccarda 1933.
O. ZERRIES, *Das Schwirrholz*, Stoccarda 1942.
M. ELIADE, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959 (4ª ed.).
V. LANTERNARI, *La grande festa*, Milano 1959.
G. GUARIGLIA, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen*, « Wiener Beiträge » 13, Horn-Wien 1959.

Seppellimento. (*V. anche* « *Morte e aldilà* »). *Megaliti*

U. SCHLEUTHER, *Brandbestattung und Seelenglauben*, Berlino 1960.
J. RÖDER, *Pfahl und Menhir*, Neuwied 1949.
M. SCHUSTER, *Zur Diskussion des Megalithproblems*, « Paideuma » 7 (1960), p. 133 ss.

Cannibalismo

E. VOLHARD, *Kannibalismus*, Stoccarda 1939.
C.A. SCHMITZ, *Zum Problem des Kannibalismus im nördl. Neuguinea*, « Paideuma » 6 (1958), p. 381 ss.

Per ulteriori notizie sulla storia dell'etnologia religiosa, si veda:
U. BIANCHI, *Storia dell'etnologia*, Roma (ed. Abete) 1965.